Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie.

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Von
JAKOB KESSEL
aus Aachen.

1 9 3 7

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Berichterstatter Geheimrat Prof. Dr. A. Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEM LIEBEN FREUNDE HUBERT
GEWIDMET

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554806_0055

ANORDNUNG

A. Einleitung: Kurze Charakteristik der Lebensarbeit Unamunos — Die behandelten Werke — Die Aufgabe unserer Untersuchung — Unamuno als Excitator Europae — Rechtfertigung von Abschnitt B I und B II — Die Schwierigkeit der Untersuchung 1— 2

B. I. **Spanien im Spektrum Europas.**

Esencia Africana — Die uralte Kultur des Baskenlandes — Baskische Landschaft und Sonderbestrebungen — Die nationalistische Bewegung in den Augen der Intellektuellen . . 2— 5

II. **Die Generation von 1898.**

Cubakrieg — Die Elite von 1898 — Kritik des Namens — Unamuno und Ganivet — Entorno al Casticismo — Was bedeutet Casticismo? — Kurze Analyse von La Tradicion Eterna und El Marasmo de Espana — Die Wirkung seiner Ensayos . . . . . 5— 8

III. **Lebensabriß Unamunos** . . . . . 8—10

C. I. Kurze Einführung und Hauptgedanken des „Tragischen Lebensgefühls" — . . . . . 10—15

II. **Hominismus** . . . . . 15—28

a) Die verschiedenen Richtungen der Lebensphilosophie . 15
b) Ein Vergleich von Lebens-, Wert- und Seinsphilosophie 16
c) El hombre de carne y hueso 19
d) Unamuno, Kierkegaard und Nietzsche, ein Vergleich . 22
e) Das Leben als Kriterium der Wahrheit 25
f) Intuitive im Gegensatz zur logischen Gewißheit . . . 26

III. **Tragische Ich-Du-Beziehung bei Unamuno** . . . . 28—35

a) Abel Sanchez 29
b) Dos Madres 31
c) Nada menos que todo un hombre 33

IV. **Aeternismus** . . . . . 35—51

a) Das religiöse Problem 36
b) Der Durst nach Unsterblichkeit 38
c) Der Gottesbegriff bei Unamuno 43
d) Die Macht des Glaubens 46
e) Der Aeternismus Don Quijotes 48

V. **Agonismus** . . . . . 51—59

a) Das Leben ein Kampf 51
b) Das Persönlichkeitsideal bei Unamuno 54
c) Die Agonie des Christentums 56

D. **Schlußgedanken:** . . . . . 59—74

a) Unamuno und ihm verwandte Denker — . . . 59
b) Unamuno und die Lebensphilosophie — . . . 64
c) Unamunos Bedeutung als Lebensphilosoph — . . 67
d) Pessimistische und tragische Gestalten 70

LITERATUR-VERZEICHNIS

(Abkürzungen sind in Klammern angegeben).

Werke von Unamuno:

1. Novelas: El Espejo de la Muerte. Madrid 1913.
   Niebla. Madrid-Buenos Aires, 1914.
   Abel Sánchez. Madrid, 1917.
   Tres Novelas Ejemplares y un Prólogo **(Calpe)**. Madrid-Barcelona, 1920.
   La Tía Tula. Madrid, 1921.
2. Poesias: Poesías. Bilbao 1907.
   Rosario de Sonetos Líricos. Madrid 1911.
   El Cristo de Velázquez. Madrid 1920.
   De Fuerteventura a París: Diario íntimo de Cofinamiento y Destierro Vertido en Sonetos. Paris 1925.
3. Ensayos: De mi País: Descripciones, Relatos y Artículos de Costumbres. Madrid 1903.
   Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y commentada. Madrid 1905; segunda edición, adicionada con un nuevo ensayo, El sepulcro de Don Quijote. Madrid 1914.
   Recuerdos de Niñez y de Mocedad. Madrid 1908. **(Recuerdos)**.
   Por Tierras de Portugal y de España. Madrid 1911.
   Soliloquios y Conversaciones. Madrid 1911.
   Contra esto y aquello. Madrid 1912.
   El Porvenir de España. Madrid 1912.
   Del Sentimiento Trágico de la Vida. Madrid 1913.
   Ensayos, Tome I—VII **(Publicaciones de la Residencia de studiantes)** Madrid, 1916—1918.

Deutsche Ausgaben: (erschienen bei Meyer und Jessen, München).

Das tragische Lebensgefühl (übersetzt von Robert Friese mit einer Einleitung von E. R. Curtius) 1925.
Der Spiegel des Todes (übersetzt von Otto Buek) 1925.
Abel Sánchez (übersetzt von W. v. Wartburg mit einem Vorwort von demselben). 1925.
Das Leben Don Quijotes und Sanchos. 2 Bde. (Übersetzt von Otto Buek mit einer Einleitung von demselben). 1926.
Nebel. (Übersetzt von O. Buek), 1927.
Die Agonie des Christentums. (Übersetzt von O. Buek) 1928.
Tante Tula. (Übersetzt von O. Buek) 1928.
Die Höhle des Schweigens. (Übersetzt von O. Buek und Oswald Jahns mit einem Nachwort von O. Buek) 1930.
Bahr, Hermann: Notizen zur neueren spanischen Literatur. Berlin 1926. **(H. Bahr)**.
Becher, Hubert: Miguel de Unamuno. Der Gral, 25. Jahrg. Heft 11, August 1931.
Böhm, Anton: Unamuno und der Kampf um die Monarchie in Spanien. Schönere Zukunft Nr. 35, 5. Jahrg. 1. Juni 1930.
Buek, Otto: Einleitung zu „Das Leben Don Quijotes und Sanchos". München 1926.

Burckhardt, Jakob: Die Kultur der Renaissance in Italien. 2 Bde. 12. Aufl. Leipzig 1919.
Cassou, Jean: Portrait d' Unamuno. Mercure de France, 37, t. 188, 1926.
Corthis, André: Avec Miguel de Unamuno à Salamanque. Rev. des deux mondes 94, 7. pér., t. 21, 1924.
Curtius, E. R.: Über Unamuno. Neue Rundschau, Febr. 1926. **(Curtius I.).**
— Spanische Kulturprobleme der Gegenwart. Hochland, Sept. 1926. **(Curtius II.).**
— Spanische Perspektiven. Neue Rundschau, Dezember 1924. **Curtius III.).**
— Einleitung zum „Tragischen Lebensgefühl". München 1925 **(Curtius: Einleitung).**
Demmig, Charlotte: Spanien und Europa. Der Gral, 25. Jahrg. Heft 12, Sept. 1931.
Dilthey, Wilhelm: Weltanschauungslehre (Wilhelm Dilthey's gesammelte Schriften Bd. 8), Leipzig und Berlin 1931.
Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie. 9. Aufl. Berlin-Leipzig, 1927.
Fitzmaurice-Kelly, J.: Geschichte der spanischen Literatur. Deutsche Ausgabe vom A. D. Hämel, Heidelberg 1926.
Forst de Battaglia, O.: Miguel de Unamuno. Das heilige Feuer, Sept. 1930.
Froberger, Jos.: Die Hauptrichtung der spanischen Literatur der Gegenwart. Mitteilungen aus Spanien, 1. Heft, 1918.
Gaceta Literaria, hersg. von E. Giménez, Caballero y P. Sáinz Rodriguez, Jahrg. 4, Nr. 78, 15. 3. 1930. (Número extraordinario en homenaje a D. Miguel de Unamuno). **(Gaceta).**
Ganivet, Angel: Spaniens Weltanschauung (Idearium español). Übers. von Albert Haas, München 1921.
Hagemann-Dyroff: Logik und Noetik. Freiburg 1915.
Handbuch der Philosophie von A. Baeumler und M. Schröter. Abt. III. Mensch und Charakter. München und Berlin 1931. (Handbuch der Phil.).
Hanraths, H. Willi: Über Evidenz und Intuition (Zur Grundlegung philosophischer Erkenntnis). Philosoph. Diss. Bonn 1927.
Hermkes, Maria: Die Fundamental-Philosophie des Jaime Balmes. Philos. Diss. München 1919.
Hommel, Hildebrecht: Unamuno und das Christentum. Die Christl. Welt, Bd. 44, Nr. 8, 1930.
Huratado, J. y A. Gonzalez-Palencia: Historia de la literatura española. Madrid 1922.
Jeschke, Hans: Angel Ganivet. Rev. Hispanique, Bd. 72, New York-Paris, 1928.
Keyserling, Graf Hermann: Das Spektrum Europas. 5. Aufl., Stuttgart-Berlin 1931. **(H. Keyserling I.).**
— Unsterblichkeit. 2. Aufl. München 1911. **(H. Keyserling II.).**
Legendre, Maurice: Don Miguel de Unamuno. Rev. des deux mondes, 92, 7. pér. t. 9, 1922. **(Legendre).**
v. Leixner, Otto: Geschichte der deutschen Literatur, 7. Aufl., 2. Teil. Leipzig 1906.
Lersch, Philipp: Die Lebensphilosophie der Gegenwart. (In: Philosophische Forschungsberichte, Heft 14, Berlin 1932).
Madariaga, Salvador de: Spanien. Übers. von A. Dombrowsky. Stuttgart-Berlin 1930.
— Semblanzas literarias Contemporáneas. Barcelona 1924.
Merimée, Ernest: Précis d' histoire de la littérature espagnole. Paris 1922.
Messer, August: Lebensphilosophie. Leipzig 1931.
Meyer-Lübke, W.: Historische Grammatik der französischen Sprache. 2. Teil, Heidelberg 1921.
Miller, Otto: Individualismus als Schicksal. **(O. Miller).** Freiburg i. Br. 1933.

Mulert, Werner: Azorín (Rosé Martinez Ruîz). Hale 1926.
Neuendorff, G. H.: Miguel de Unamuno. Die Christl. Welt, Bd. 44, Nr. 11, 1930.
Petriconi, H.: Die spanische Literatur der Gegenwart. Wiesbaden 1926.
Pfandl, Ludwig: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. Freiburg 1929.
Pfeiffer, Johannes: Existenzphilosophie (Eine Einführung in Heidegger und Jaspers). Leipzig, 1933.
Przywara, Erich: Christliche Welt? Stimmen d. Zeit. Bd. 111, 9. Heft, Juni 1926. **(Przywara I.).**
— Christl. Tragik. Liter. Handweiser, 62. Bd., 1925/26. **(Przywara II.).**
Der Querschnitt: 6. Jahrgang, Heft 4 (Spanienheft) 1926.
Rademacher, Arnold: Religion und Leben. 2. Aufl. Freiburg 1929.
Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920.
Rohde, Erwin: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen und Leipzig 1903.
Romera-Navarro, M.: Miguel de Unamuno (Novelista, Poeta Ensayista). Madrid 1928. **(R.-Navarro).**
Ruttenbeck, Walter: Sören Kierkegaard — der christliche Denker und sein Werk (In: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 25) Berlin und Frankfurt a. O. 1929.
Sauer, Wilhelm: Philosophie der Zukunft. 2. Aufl. Stuttgart 1926.
Sawicki, Franz: Der Sinn des Lebens. Paderborn 1913.
Scheler, Max: Vom Umsturz der Werte. 2 Bde. Leipzig 1919.
— Vom Ewigen im Menschen. 3. Auflage, Berlin, 1933.
Schmitt, Carl: Politische Theologie. München-Leipzig 1922.
Schramm, E.: Nationale Kulturprobleme in der neueren spanischen Literatur. Sonderabdruck aus dem Jahrg. 21 der German.-Roman. Monatsschrift. **(Schramm).**
Somogyi, Josef: Das Problem der intuitiven Erkenntnis. Philosophia Perennis, Bd. 2, Regensburg 1930.
Überweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie. V. Teil. Die Philosophie des Auslandes. Von T. K. Österreich. Berlin 1928.
Vallis, Maurice: Miquel de Unamuno et le Sentiment tragique de la Vie. Mercure de France, 27, t. 115, 1916. **(Vallis I.).**
— Miguel de Unamuno. Rev. de Paris, 28, t. 5, 1921. **(Vallis II.).**
Vogel, Eberhard: Miguel de Unamuno (ein spanischer Publizist und Philosoph). Hochland, 23. Jahrg., 2. Teil, 1925/26.
Volkelt, Johannes: Die Gefühlsgewißheit, München 1922. **(Volkelt).**
Wartburg, W. von: Vorwort zu Abel Sánchez. München 1926.
Windelband, Wilhelm: Geschichte der Philosophie. 12. Aufl. Tübingen 1928.
Wust, Peter: Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart. Hochland 23. Jahrg. 2. Teil, 1925/26.

Lexika:

Der Große Herder, 4. Aufl. Freiburg 1931 ff.
Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Bilbao-Madrid-Barcelona.
Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1930 ff.
Staatslexikon, 5. Aufl., Freiburg 1926 ff.

A. EINLEITUNG.

Miguel de Unamuno ist ein sehr bedeutender Schriftsteller und Denker, ein charakteristischer Vertreter des sog. modernen spanischen Geistes. Ein starkes Gefühl für die unablösbare Tragik des Lebens ist für ihn bezeichnend. Daraus entspringt bei ihm ein großer Gegensatz gegen den Kulturliberalismus und seinen Fortschrittsglauben; auf der anderen Seite ein starker Individualismus und mit ihm zusammenhängend eine Sehnsucht nach persönlicher Unsterblichkeit und ein Glaube daran, daß nur persönliche Fortdauer — nicht irgendwelche Surrogate desselben — das Leben sinnvoll macht, sind für ihn bezeichnend.

In seinem schmerzlichen Bewußtsein der Unvereinbarkeit einer von der Wissenschaft nach den Gesetzen der Logik aufgebauten Welt, der darauf gegründeten Moral und Kultur und der in den Grundsätzen der Religion ersehnten und von allumfassender Menschenliebe erfüllten Welt, in seinem Kampf für diese religiöse Welt eines versunkenen Mittelalters, den er, der Abkömmling einer alten und feinen, durch alle Wissenschaft und Kunst in ihrer freien Entwicklung seit der Renaissance gespeisten Kultur führen muß, fühlt Unamuno etwas vom tragischen Schicksal und dem Konflikt Don Quijotes in sich und wird so der geborene Interpret des größten Werkes seiner Sprache.

Die Aufgabe unserer Untersuchung ist es nun, die Grundstimmung in der Lebensphilosophie Unamunos zu charakterisieren, in erster Linie unter Zugrundelegung seines philosophischen Hauptwerkes „Das tragische Lebensgefühl". Aber bei dem umfangreichen und vielgestaltigen Werk von Unamuno war es notwendig, um nicht einseitig vorzugehen, auch die anderen Werke, soweit sie philosophisch orientiert sind, zu berücksichtigen. So habe ich denn neben dem philosophischen Hauptwerk vorwiegend mit herangezogen: „Das Leben Don Quijotes und Sanchos", "die Agonie des Christentums", „Abel Sánchez", die beiden Novellen „Zwei Mütter" und „Ein ganzer Mann", ferner seine „Ensayos" und „Poesías". Es war dies eine Gebot der Notwendigkeit, weil Unamuno nur in seiner Ganzheit zu verstehen ist. Gerade Unamuno in seiner komplizierten und paradoxen Haltung wäre von einem zu eng begrenzten Gesichtsfelde aus nur sehr schwer zu erfassen. Aber trotzdem ist für den ganzen Gang der Untersuchung „Das tragische Lebensgefühl" die Hauptquelle gewesen.

Die Grundstimmung der Lebensphilosophie Unamunos habe ich gekennzeichnet als Hominismus, tragische Ich-Du-Beziehung, Äter-

nismus und Agonismus. Die drei ersten Bezeichnungen stammen von E. R. Curtius, dem „feinsinnigsten Interpreten spanischen Geisteslebens"; die vierte ist eine Neuprägung, die man an gegebener Stelle erklärt und begründet findet. Es sind die ewig alten und ewig neuen Probleme, um die Unamuno ringt: die Antagonie von Endlichkeit — Unendlichkeit, von Zeitlichkeit — Ewigkeit, die eine mächtige Spannung und tragische Grundstimmung bei ihm auslösen.

Dadurch, daß er von Tod und Ewigkeit zu sprechen wagt, ist er nicht nur der „Excitator Hispaniae", sondern darüber hinaus derjenige Europas, ja, der ganzen zivilisierten Welt. Durch ihn hat man auch bei uns gelernt, aufzuhorchen, was Spanien, das uns meist nur als „romantisches Land, Sonnenland, Traumland, Carmenland, Land der Castagnetten und Toreadoren" bekannt war, uns zu sagen hat[1]).

Da die Pflege spanischen Wesens und Geistes bei uns vor allem nach dem Weltkriege aufgenommen wurde, so findet der Abschnitt: „Spanien im Spektrum Europas" seine Berechtigung. Ferner war es notwendig, die sogenannte „Generación de 98" zu schildern, ohne welche der philosophische Werdegang Unamunos nicht zu verstehen ist. Vor allem aber ist sie ein Stück Zeitgeschichte und ein Kommentar einer bestimmten spanischen Geisteshaltung.

Ein größeres umfassendes Werk biographischen Charakters über Unamuno liegt bis jetzt nicht vor, dagegen eine Reihe größerer und kleinerer Essais, die aber alle — abgesehen von ganz wenigen, wie z. B. die von E. R. Curtius und E. Przywara — nichts wesentlich Neues zu sagen haben und sich meist in Huldigungen und Lobpreisungen ergehen, ohne jede kritische Stellungnahme. Es muß daher diese Arbeit als ein erster größerer Versuch gelten, die Lebensphilosophie Unamunos in ihrer Grundstimmung aufzuzeigen und kritisch zu beleuchten.

B.

I. Spanien im Spektrum Europas.

Nach Mulert gehört Spanien, was den Gesamteindruck anbetrifft, „für sich" nicht zu Europa, sondern zu Afrika. Jener Satz — dessen Formulierung auf verschiedene große Franzosen zurückgeführt wird — von dem Afrika, das an den Pyrenäen beginne, hat bei den meisten Erbitterung, bei anderen aber Nachdenken und strenge sachliche Prüfung der tatsächlichen Verhältnisse ausgelöst. Azorín spricht in „Paisaje español, visto por los españoles" von der esencia africana de España. Damit erinnert Azorín an Emilio Castelar († 1899), der in einer denkwürdigen Rede die esencia africana de Epaña hervorgehoben hat: „Esencia africana en la energía, en el

1) Bahr, S. 3.

vigor, en la intensidad del paisaje y de la raza; esencia africana en el aroma de las flores y en el sabor exquisito, penetrante de los frutos; ..." [2])

Diese Auffassung finden wir auch bei Hermann Graf Keyserling [3]): Wer von Frankreich aus die Pyrenäen überschreitet, gelangt aus Gartenland recht eigentlich in Wüste. Was drüben nicht Wüste ist, ist Steppe oder Oase. Wenn Graf Keyserling das extreme Wort Wüste zur ersten Charakteristik von ganz Spanien niederschreibt, so will er damit die Gedanken aufs Wesentlichste lenken; buchstäblich paßt es allenfalls auf Kastilien. Aber Kastilien ist Spanien, soweit es im Gesamtbild Europas als mächtige Monade in die Augen fällt. Deshalb wirken alle bedeutsamen Spanier kastilisch, wo immer ihre Wiege stand. Es ist wichtig, sich diese Tatsache vor Augen zu führen, um die Wesenheit Unamunos in seiner Ganzheit zu erfassen.

Wer uralte Kultur kennen lernen will, der begebe sich unter die Hirten der spanischen Sierras, weil diese uralt sind, deshalb allein kann das uralte Baskenvolk für Spanien immer erneut repräsentativ werden; galt dies einstmals von Ignatius von Loyola, so gilt es heute von Miguel de Unamuno.

Im Spanier füllt der emotiale Reichtum, der den afrikanischen Menschen auszeichnet, den Körper der antiken und christlichen Tradition. Das Urgefühl des Fleisches ist beim spanischen Menschen tiefer aufgeprägt als bei den meisten anderen europäischen Völkern. Die Wüste — damit ist die typischste Seite Spaniens gemeint — schreit recht eigentlich nach Leben. Aber dieses Lebensgefühl ist durch und durch realistisch. Es wird uns bei Unamuno in seinem „hombre de carne y hueso" auf Schritt und Tritt begegnen. Er träumt nicht von einer ätherischen Seele, er weiß sich von Fleisch und Blut.

Weiterhin ist sich der Wüstenbewohner der Tragik des Lebens an erster Stelle bewußt. So stellen die besten spanischen Christusbilder den Heiland agonisierend dar. Der Spanier hat Mut und Nerven genug, dem Tode ins Auge zu schauen. In allem zeigt sich Wille zum Leben. Wo nun der Wille zum Leben einen solch hohen Grad erreicht, da übersteigert er sich. Im leeren Raum der Unermeßlichkeit der Wüste erwächst ein Drang und Streben nach persönlicher Unsterblichkeit, nach Unsterblichkeit mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Knochen. Hier liegt die Wurzel der besonderen Lehre Unamunos. Der Spanier weiß vom fleischgewordenen Wort. Eben daher seine asketischen Züge. Die in der Wirklichkeit selten vollkommene Einheit von Fleisch und Geist muß, bei vorhandenem tragischen Lebensgefühl, im Bewußtsein immer erneut zu extremer Spaltung führen. So ist jeder Spanier zugleich Don Quijote und Sancho Pansa. Extreme Realisierung und extreme Irrealisierung

2) Mulert, „Azorin", S. 18.
3) H. Keyserling II. S. 81—103.

sind die zwei Pole, zwischen denen sich sein Leben und Erleben immer erneut bewegt. Hermann Graf Keyserling sieht Spanien also zumeist mit den Augen Unamunos. Zur Erschließung der Seele Unamunos ist seine Charakteristik von Bedeutung. Auch nach dem Regimewechsel des Jahres 1931 hat sich der Ausdruck des spanischen Wesens, wenigstens in seinem Kerngehalt, kaum geändert. Das Wesentliche ist eben, daß das Ewige der Substanz gegenüber aller Zeitveränderung entscheidend bedeutsam bleibt. Diesem Grundzug des spanischen Wesens werden wir erneut und in gesteigertem Maße bei Unamuno begegnen.

Wir wollen hier noch einen kurzen Blick auf das Baskenland, die Heimat Unamunos, werfen. Nördlich vom Kantabrischen Gebirge liegen und gedeihen am Meer Galicien, Asturien und Santander, im Rücken die Ränder der Meseta. Vom Baskenland bis zum Katalanischen Küstengebirge fließt der Ebro in einem tiefen Graben, der von den Pyrenäen und der Iberischen Kette eingekeilt ist. Wenn wir der Nordküste folgen und die Provinz Santander bei Seite lassen, kommen wir ins Baskenland, in ein Labyrinth enger Täler, in ein grünes, regenreiches Land unter grauen Wolken. Die Basken sind Fischer, Bauern und Holzfäller. Sie sind kräftig, gesund, einfach. Der Baske klammert sich an seine Ansichten. Er ist streng im Wesen, bieder, unnachgiebig. Daß es Basken einer anderen Art gibt, die Kompromissen zugänglicher sind, beweist der große Name von Unamuno. Seine Werke sind der Führer zum Verständnis baskischen Wesens [4]).

Wenn wir die nationalistischen Sonderbestrebungen in Spanien betrachten, so können wir sagen: wie es eine nationalistische Bewegung in Katalonien gibt, so auch eine im Baskenland. Ein junger Enthusiast Sabino Arana-Goiri leitete sie nach seiner Rückkunft von Barcelona ein, wo er studiert hatte, als die katalanische Bewegung im Zenit stand. Er schrieb sein „Biscaya Por Su Independencia", natürlich in spanischer Sprache. Er war anfänglich nicht sehr erfolgreich und starb in jungen Jahren (1903), ohne eine große Gefolgschaft gesammelt zu haben. Aber bereits nach drei Jahren wurde in Bilbao, der Hauptstadt des Landes und der Geburtsstadt Unamunos, die nationalistische baskische Partei gegründet, die sich zur Tradition, zur Kirche, zu den alten Gesetzen und Einrichtungen des Landes und zur Sprache und Kunst des Volkes bekannte [5]).

Besonders nach dem Sturze der Monarchie sind die Sonderbestrebungen in Spanien wieder akut geworden. So wird Anfang September 1934 aus Madrid gemeldet, daß unter den Provinzen Katalonien, dem spanischen Baskenland, Navarra und Galicien regionale Verhandlungen gepflogen werden, die auf eine Autonomie dieser drei Provinzen abzielen. Nach der Zeitung „El Debate" sollen Delegierte dieser drei Länder in Santiago de Compostella ein Ab-

4) Salvador de Madariaga: Spanien, S. 19.
5) ebd., S. 205.

kommen getroffen haben, wonach sie sich gegenseitige Hilfe versprechen bis zur Erreichung der Unabhängigkeit.

Spanien ist in der Gegenwart reich an Talenten baskischer Herkunft. Baskischen Namen begegnet man überall in der Industrie, im Bankwesen und an der Spitze der technischen freien Berufe. In Literatur und Künsten überwiegen sie geradezu; Unamuno, Zuloaga, Baroja und Maeztu sind Basken. Diese Männer jedoch sehen ausnahmslos im baskischen Nationalismus eine Verirrung [6]).

II. Die Generation von 1898.

„Um das heutige Spanien zu verstehen, muß man auf die Katastrophe von 1898 zurückgehen. Sie bildet die Wende zweier Epochen. Vor 1898 war Spanien in selbstzufriedene Apathie versunken, und vereinzelte Warner wurden nicht gehört. Die Niederlage von Santiago de Cuba brachte eine völlige Wandlung des öffentlichen Geistes" [7]).

Von dem ehemals großen Kolonialreiche waren Spanien nur noch im Atlantischen und Stillen Ozean einige Kolonialbesitzungen geblieben: Puerto Rico, besonders Cuba, die Perle der Antillen, die Philippinen und Karolinen. Mit Zähigkeit hat sich der große konservative Politiker Cánovas del Castillo vom Anfang seiner politischen Laufbahn an dafür eingesetzt, dem Vaterland die Stellung in der Welt zu erhalten. Um diese zu behaupten ist es nötig, Konzessionen zu machen. Die Kolonien streben nach Unabhängigkeit; es geht um Sein oder Nichtsein. Nach erbitterten Kämpfen wird Anfang Oktober 1898 zu Paris der Friede unterzeichnet. Er bringt für Spanien die Abtretung der Philippinen und Puerto Ricos an Nordamerika und den Verzicht auf die Souveränität über Cuba, während Spanien durch eine Summe von 20 Millionen Dollar und einige andere Bestimmungen des Vertrages geringe Entschädigung erhält.

Die Enttäuschung über den Ausgang des Cuba-Krieges war bei der großen Menge ungeheuer, die moralischen Folgen auf die Gemüter erschütternd. Man ging in der vernichtenden Selbstkritik so weit, an spanischem Wesen und spanischen Einrichtungen kein gutes Haar zu lassen. Ein tiefer Pessimismus bemächtigte sich der Geister. Aber in der Elite von 1898 löste er neue Energien aus. Die einmütige und begreifliche Auffassung aller auf positive Arbeit gerichteten Kreise war die, daß ein völliger Neuaufbau, eine regeneración nacional, das Erfordernis des Augenblicks und der Zukunft sei [8]).

Mit dem Namen „Generación de 98" sind u. a. gemeint Männer wie Ganivet, Unamuno, Pío Baroja, Azorín, Valle-Inclán. Wie es das Verhängnis will, hat man jedoch in Spanien den Begriff der „generación de 98" abgelehnt. Man hat mit Recht geltend gemacht, daß man die Anfänge jener literarischen Bewegung, die zu den größten Leistungen des 20. Jahrhundert in Spanien geführt hat, nicht

6) Madariaga, a.a.O., S. 205.
7) Curtius I, S. 1230.
8) Curtius, III., S. 230; W. Mulert, Azorín, S. 12 f.

in Verbindung bringen kann mit einem bestimmten Jahre in der politischen Geschichte des Landes. Die Ursprünge dieser Bewegung liegen weiter zurück, sind unabhängig von den politischen Geschehnissen und sind vorwiegend ästhetischer Natur. Die Bewegung bestand schon vorher und es ist sehr bezeichnend, daß zwei so bedeutsame und repräsentative Bücher wie das „Idearium español" Ganivets und die Aufsätze Unamunos, die unter dem Titel „En torno al casticismo" zusammengefaßt sind, schon vor dem Jahre 1898 veröffentlicht wurden. Was wir nun heute als „generación des 98" bezeichnen, ist eine Elite, die täglich, stündlich, mit quälender Entrüstung an dem Anstoß nahm, was Unamuno den Marasmo de España nannte, am fürchterlichen Dahinsiechen des Landes, an der politischen und administrativen Desorganisation, an dem Fehlen eines wirksamen, zweckdienlichen Unterrichtswesens, an dem dummen und zugleich brutalen Egoismus der reicheren Bürgerklasse, an dem Elend und der Unbildung des Proletariats. Dabei waren diese Männer überzeugt davon, daß das Volk fähig sei, sich zu erheben [9]).

„Unamunos Ensayos „En torno al Casticismo", die in der „España Moderna" vom Februar/Juni des Jahres 1895 erschienen, zu einer Zeit, in der auch das „Idearium español" schon geschrieben, aber noch nicht veröffentlicht war, enthalten diejenigen Gedanken, mit denen Unamuno zuerst seinen Ruf als philosophischer Beurteiler der spanischen Kultur begründete. Als Schüler Menéndez y Pelayos hat sich Unamuno in einer den traditionalistischen Anschauungen völlig entgegengesetzten Weise entwickelt. Unamuno und Ganivet, befreundet nach gemeinsam verbrachten Examenswochen in Madrid (1891), stellen trotz mancher Verwandtschaft der Interessen zwei entgegengesetzte Pole der Beurteilung ihres Vaterlandes und der für diese als richtig erkannten Ziele dar" [10]). Diese Auffassung Mulerts und anderer wird von E. Schramm kritisch beleuchtet. Aus einem falschen Bedürfnis der Antithese hat man sonderbarerweise den Sinn des Wortes von Ganivet: „Noli foras ire, in interiore Hispaniae veritas" mißverstanden und in Gegensatz zu den Auffassungen Unamunos gesetzt. Nach dieser Antithese soll Ganivet eine geistige Abschließung Spaniens gegenüber dem Auslande, Unamuno jedoch das gerade Gegenteil gefordert haben. Aber es ist erwiesen, daß dies nicht gemeint ist. Ganivet fordert von Spanien Beschränkung auf sich selbst, Verzicht auf alle Abenteuer in der Außenpolitik, innere Reform, was aber jedoch keineswegs heißen soll Abschnürung, Nichtberührung mit Europa [11]).

Es fragt sich nun: Hat Unamuno tatsächlich eine so wesentlich andere Deutung des Spaniertums gegeben Das ist eine nicht ganz leichte Frage.

---

9) Schramm, S. 111/12.
10) Mulert, a.a.O., S. 28 f.
11) Vgl. Hans Jeschke, Angel Ganivet, seine Persönlichkeit und Hauptwerke; in Rev. Hisp. LXXII, p. 102 ff.

Gewaltsam, stürmisch, unbedacht und nicht frei von Widersprüchen sind diese Essais, die nur ganz lose durch den Titel „En torno al casticismo" zusammengehalten werden. Diese nur schwache Aufeinanderbezogenheit zeigen uns schon die Titel: „La tradición eterna", „La casta histórica", „El espíritu castellano", „De mîstica y humanismo", „Sobre el marasmo actual de España". Was bedeutet nun: casticismo? Es kommt von dem Adjektivum castizo und wird mit „echt", „rein" wiedergegeben. Castizo und casta stammt vom lat. castus (keusch, rein). „Man wendet dieses Wort auf reine Rassen oder Spielarten der Tiergattungen, besonders auf die der Haustiere, an. So sagt man von einem Hunde, daß er „de buena casta" ist, was ursprünglich dem gleichkam zu sagen, er wäre von reiner, unversehrter Rasse, ohne irgendwelche Mischung oder Kreuzung, dergestalt, daß castizo kurz und gut: rein und ohne allen Einschlag fremden Elementes bedeutet" [12]).

Der Kampf um den sogenannten casticismo ist auf spanischem Boden keine junge Erscheinung, er hat vielmehr eine lange geschichtliche Vergangenheit. Sie wird wieder eine Hauptfrage des Schrifttums im ausgehenden Jahrhundert. Dabei nimmt die Schrift Unamunos eine wichtige Stellung ein. In seiner charakteristischen neuen Form ist das Problem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstanden. Es hat ein philosophisches und ein politisches Gesicht zugleich. Im Grunde ist es das alte und das neue Spanien, die sich gegenüberstehen und zwischen denen es keine Versöhnung zu geben scheint [13]).

In dem ersten Essai „La tradición eterna" bekämpft Unamuno die Tradition. Dem landläufigen Begriff Tradition setzt er seine Auffassung einer ewigen Tradition gegenüber, den äußeren, geschichtlichen Ereignissen, die im allgemeinen allein Gegenstand der historischen Forschung sind, setzt er das ewige, unveränderliche, innergeschichtliche Leben gegenüber. Er selbst prägt den Ausdruck: intrahistórico. Dieses innergeschichtliche Leben betrachtet er als die Substanz des Fortschritts, als die wirkliche Tradition, als die ewige Tradition. Spaniens Aufgabe ist es, in der lebendigen Gegenwart die ewige Tradition Spaniens zu suchen, die notwendigerweise mehr menschlich als spanisch sein muß. Den Menschen, den müssen wir in unserer Seele suchen, ruft er seinem Volke zu. Diese ewige Tradition Spaniens ist universell, kosmopolitisch; sie unterscheidet Spanien nicht von den anderen, sondern verbindet es mit ihnen. Die Hervorhebung jener ewgen Tradition Spaniens kann allein die Absorption Spaniens im modernen europäischen Geiste fördern [14]).

Der letzte Essai, der vielleicht am losesten mit dem Gesamttitel verbunden ist, schildert dann in den schwärzesten Farben den Marasmo de España von 1895.

---

12) W. Mulert: Azorín, S. 22.
13) Mulert, a.a.O., S. 21 f.
14) Über die Unklarheit des Begriffes „tradición eterna" siehe Schramm, S. 121.

Die Hauptlinien, die man in diesem düsteren Gemälde erkennen kann, sind das Fehlen jeder inneren Freiheit, das Fehlen jedes jugendlichen Geistes, der infolge der wirtschaftlichen Armut des Landes und der Schwäche der nationalen Kultur bei der ersten Berührung mit der Wirklichkeit erdrückt wird, die fürchterliche Bürokratie, der mangelnde Idealismus und Gemeinschaftsgeist. Das geistige und moralische Elend Spaniens kommt von seiner Isolierung. Es muß im Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit seiner nationalen Substanz, seiner „intrahistorischen Tradition", alle Fenster nach Europa öffnen und neues Leben hereinfluten lassen.

Unamuno hat durch seine Ensayos eine große Wirkung ausgeübt. Die Notwendigkeit einer engen Berührung des spanischen Geistes mit Europa war auch schon anderweitig erkannt worden. Der pädigogischen Bewegung, die von der Institución Libre de Enseñanza ausging, aus der wiederum jene Art Notgemeinschaft der spanischen Wissenschaft hervorging, die den Namen „Junta para Ampliacion de Estudios" führt, ist es zu verdanken, daß Tausende von jungen Spaniern zur wissenschaftlichen Weiterbildung nach den europäischen und nordamerikanischen Universitäten gesandt wurden [15]).

Wenden wir uns jetzt der Persönlichkeit Unamunos zu.

III. Lebensabriß Unamunos.

Von rein baskischer Abkunft wurde Miguel de Unamuno am 29. September 1864 in Bilbao geboren. Hier verbrachte er die ersten Jahre seiner Kindheit.

„Vives en mí, Bilbao de mis ensueños,
sufres en mí, mi villa tormentosa"

So schreibt Unamuno in dem Gedichte, betitelt „En la Basilica del Señor Santiago de Bilbao". Er ist „Abkömmling jenes uralten Volkes von rauhen Bergbewohnern und Fischern, dem Spanien einen Ignatius von Loyola und manchen andern seiner besten Söhne verdankt. Etwas von nordisch anmutender Herbheit und Innerlichkeit, das in uns Deutschen manche verwandte Saiten erklingen läßt, mag Unamuno von seiner engeren Heimat empfangen haben. Aber in ihm lebt die ganze Seele Spaniens" [16]). Sein Geist ist gereift auf kastilischem Boden. Noch war er nicht ganz zehn Jahre alt, als im Jahre 1874 die Karlisten [17]) seine Vaterstadt bombardierten, wovon er uns in „Paz en la Guerra" (1897) erzählt. In einem andern Buche, einer seiner köstlichsten Schriften, in „Recueros de niñez mocedad" [18]) (1908), gibt er uns eine umfassende Schilderung von jener „edad heróica". Schon in seiner Jugend zogen ihn psychologische Studien und das Mysterium des Geistes an. So sagt er selbst: „Me

15) Schramm, a.a.O., S. 122.
16) Curtius', Einleitung, S. VI.
17) Madariaga, a.a.O., S. 59 f. und 155.
18) E. Vogel, Hochland, Februar 1926, S. 26 f.

llamaba, ya desde muy mozo, la Esfinge, en cuyos brazos espero morir“ [19]).

In den Entwicklungsjahren las er bis spät in die Nacht Balmes [20]) und Donoso Cortés [20]) und erfuhr hier zum ersten Male etwas von Kant, Descartes und Hegel. Nun kaufte er sich eine Kladde und fing an, ein ganz neues philosophisches System zu entwickeln: „muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y lo laberíntico, cabalístico y embrollado que se me alcanzaba“ [21]).

Im Jahre 1879 ging er nach Madrid, um Philosophie und Literaturwissenschaft zu studieren. Im Jahre 1883 promovierte er und wandte sich nun mit ganzer Seele philosophischen Studien zu. Von 1884 bis 1891 widmete er sich in Bilbao privaten Studien. Dann bewarb er sich um einen Lehrstuhl für Psychologie, Logik und Ethik und, als er diesen nicht erhielt, um einen solchen für Metaphysik. Jedoch seine starke, unabhängige Kritik, die wir auch später immer wieder bei ihm antreffen, bringt es mit sich, daß er auch diesmal abgewiesen wird. Aber er läßt nicht locker und bewirbt sich zweimal um einen Lehrstuhl für Latein. Auch dieses Bemühen ist wieder fruchtlos. Endlich gelingt es ihm, im Jahre 1891, einen Lehrstuhl für Griechisch zu gewinnen. Romera-Navarro [22]) sagt von ihm: „Los jueces habían descubierto al fin en el joven Unamuno al gran maestro de almas que hoy tiene España.“ Im selben Jahre läßt er sich an der Universität Salamanca nieder, wo er seine Lehrtätigkeit mit zwei Kursen beginnt: Einen über griechische Sprache und Literatur und einen über Geschichte der spanischen Sprache.

1901 wird er zum Rektor der Universität Salamanca ernannt. Seine erste schriftstellerische Tätigkeit — die wir bereits in dem Abschnitt „Generación de 98“ behandelt haben — erstreckt sich vor allem darauf, die Übel und Mißstände, worunter die Nation litt, aufzuzeigen. Aber wegen seiner „agresividad y independencia“ wird er seines Amtes als Rektor enthoben, um bald darauf, als er sogar seine Waffen gegen die spanische Krone richtet, wegen Majestätsbeleidigung zu 16 Jahren Zuchthaus verurteilt zu werden. Jedoch durch königliche Gnade wurde ihm die Strafe erlassen. Er konnte seine Tätigkeit an der Universität Salamanca wieder aufnehmen. Aber mit demselben Pathos und demselben starken persönlichen Akzent setzte er seinen politischen Kampf fort, in dem er die öffentliche Meinung auf seiner Seite hat. Im September 1923 kam der Staatsstreich und mit ihm die Militärdiktatur Primo de Riveras [23]). Auch in dieser Zeit vertrat Unamuno als Vorkämpfer der Freiheit seine bisherige Meinung. Und so brauchte uns denn seine Verbannung nicht besonders wunderzunehmen. — Im April 1924 muß er

19) Recuerdos . . ., S. 139.
20) Vgl. in dieser Arbeit S. 62 f.
21) Recuerdos, p. 152.
22) M. Romera-Navarro, Miguel de Unamuno, p. 9.
23) Madariaga, a.a.O., S. 288 f. und 290—315.

die Heimat verlassen und er wurde nach Fuerteventura [24]), einer der Kanarischen Inseln, deportiert. Er hätte nach Portugal fliehen können, dessen Grenzen nur wenige Stunden von Salamanca entfernt sind; allein er zieht es vor, sich dem Urteilsspruch zu beugen. Hier bleibt er bis zu dem Amnestiedekret vom Juli desselben Jahres. Doch er macht von dieser Freiheit keinen Gebrauch und anstatt nach Salamanca zurückzukehren, wendet er sich nach Frankreich. Von hier aus arbeitete er an den wichtigsten und angesehensten Zeitungen und Zeitschriften Spaniens und Spanisch-Amerikas und war an zahllosen Konferenzen beteiligt. Während des Weltkrieges verteidigte er mit Heftigkeit die Sache der Alliierten [25]).

Miguel de Unamuno gilt heute als die größte Gestalt des spanischen Geistes. — Unamuno ist einzig durch die Stärke seiner Persönlichkeit, durch die flammende Energie seines sittlichen Willens, durch den Ernst seines Glaubens. „Nada menos que todo un hombre": — Das ist Unamuno selbst [26]) [27]).

C.

I. Kurze Einführung und Hauptgedanken des „Tragischen Lebensgefühls".

Unamuno führt die Einsicht in die Aporetik alles Seienden wie sie ihm aus seiner Gefühlstheorie sich ergibt, zu einem tragischen Lebensgefühl. Das tragische Lebensgefühl ist die Grundgestimmtheit des Daseins, das sich seiner Stellung im Kosmos bewußt geworden ist. Das Tragische wird so zu einem wesentlichen Element im Universum selbst, es ist etwas an den Dingen, worin uns eine bestimmte Beschaffenheit der Welt aufzudämmern scheint [28]). Das tragische Lebensgefühl hat seine Grundlage „in einem zwiefachen Wesenszug des Tragischen ....: In dem exemplarischen Charakter für einen Wesenszug unserer Welt, den das in sich begrenzte, individuelle traurige Vorkommnis hat, und in der unmittelbar in die Erscheinung tretenden „Unabwendbarkeit" der Wertevernichtung, die alles Tragische enthält" [29]).

24) Unamuno, De Fuerteventura a París.
25) Vallis: II, 867; ders. I, 47, 48 und 60; Legendre, 681/2.
26) Curtius, Einleitung, S. V/VI.
27) Aus bestimmten Gründen konnte diese Arbeit erst Januar 1937 in Druck gegeben werden. Das „Nationalblatt" berichtet Dienstag, den 5. Januar 1937 folgendes: Wie aus Salamanka berichtet wird, ist der spanische Gelehrte und Dichter Miguel de Unamuno nach kurzer Krankheit im 73. Lebensjahre gestorben. Bis in sein Greisenalter hinein ist er ein Kämpfer geblieben. Trotz seiner 72 Jahre stellte er sich gleich zu Beginn der nationalen Erhebung der nationalen Regierung zur Verfügung. Leidenschaftlicher Patriot, wurzelechter Baske und von glühendem Temperament ist er Zeit seines Lebens nur auf das Glück und die Größe seines Vaterlandes bedacht gewesen, an dem er mit einer mystisch zu nennenden Liebe hing. Das Ziel all seiner Arbeit war, im spanischen Volke das Bewußtsein seiner weltgeschichtlichen Aufgabe zu wecken.
28) Max Scheler: Vom Umsturz der Werte. S. 237—270.
29) a.a.O. S. 248.

Worin besteht nun die Wertevernichtung bei Unamuno? Alle philosophischen Systeme, ebenso wie die Religionen und Kunstwerke, enthalten eine Lebens- und Weltanschauung, die nicht nur im begrifflichen Denken, sondern auch in der Lebendigkeit der Personen, welche sie hervorbringen, gegründet ist. Unamuno ist nicht gewillt, sich durch Antinomien den Weg zum Endziel versperren zu lassen. Ein starker Wille treibt ihn vorwärts und läßt an seinem philosophischen „System" ein bestimmtes Gefühlsverhalten zum Ausdruck kommen. Aber dieses Gefühlsverhalten ist die große Klippe für seine Lebensphilosophie. Wo die Hingabe an die Objektivität, die dem Individuum eine Erweiterung seiner ganzen Lebendigkeit gibt, nur mit Einschränkung geschieht, wo dem Werke des Philosophen die unentbehrliche logische Energie fehlt, da können auch die Erlebnisse und Erfahrungen in ihren Teilen nicht zur Deutlichkeit gebracht werden. Wenn Unamuno auf die logische Energie verzichtet und die Logik „eine unbarmherzige Tyrannin des Geistes" (Don Quijote Bd. I, S. 183) nennt und dafür eine „Logik des Herzens, eine Cardiotik" wählt, die sich nur auf das Gefühl stützt, so muß er sich unbedingt in Widersprüche verstricken, weil er die eine Seite der Dinge auswählt und die andere eliminiert. Wo nun dem Gefühl die oberste Entscheidung zugestanden wird, da kann niemals volle allgemeingültige Gewißheit erlangt werden. (Vergl. hierzu das Kap.: Intuitive im Gegensatz zur logischen Gewißheit, S. 26 f). Ganz andersartig ist die lebensphilosophische Haltung Dilthey's [30]). Seine Weltaufgeschlossenheit ist das Gegenstück zu Unamuno's Ichbegrenztheit. In Dilthey wird der Kampf philosophischen Fragens gegen die ungeheure Macht geschichtlicher Bewußtheit leibhaftig ausgetragen. Sein Entwurf einer „verstehenden Psychologie" des geschichtlich bestimmten Menschseins gibt uns eine Einsicht in das Wesen der Geschichte, in das Leben als Totalität. Hier wird der Unterchied gegenüber Unamuno, der das Leben fast ausschließlich im Hinblick auf die Unsterblichkeit betrachtet, deutlich. Bei Unamuno fehlt der Ganzheitscharakter, welcher der Lebensphilosophie Dilthey's das besondere Gepräge gibt [31]).

In einem unproblematischen Referat soll jetzt der Hauptinhalt des „tragischen Lebensgefühls" kurz wiedergegeben, über die Widersprüche bei Unamuno am Schluß im Zusammenhang gehandelt werden. „Das tragische Lebensgefühl" ist eine Deutung von Welt und Schicksal aus eigenem Lebensgefühl heraus. Das Grundgefühl der Lebensphilosophie Unamuno's ist Antinomie, schmerzhafte Spannung und Tragik [32]).

„Miguel de Unamuno innove une philosophie espagnole mais cette philosophie, que n'infecte pas l'esprit de système est avant tout l'ardente conception d'un visionnaire; d'un visionnaire inspiré parce

30) Wilh. Dilthey: Weltanschauungslehre.
31) Vergl. Ph. Lersch: Die Lebensphilosophpie der Gegenwart S. 26 ff.
32) Curtius: Einleitung X.

qu'il y a de poésie douloureuse et de mélancolique beauté dans la vie spirituelle de l'homme" [33]).

Unamuno beginnt seinen philosophischen Essay mit dem konkreten Einzelnen (el hombre de carne y hueso). Das subjektive Element hat bei Unamuno einen großen Anteil an der Bildung der ganzen philosophischen These. So hat Romera-Navarro Recht, wenn er sagt: „Nuestra filosofia el modo de comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento personal respecto de la vida misma" [34]). Über das Verhältnis von Philosophie und Philosoph sagt Unamuno folgendes: „El filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirge a otros hombres de carne y hueso come él. Y haga lo que quiera, filosofa, non con la razon solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre" [35]). Es existiert ein für Unamuno einzigartiger und höchster Wert in der Welt: das individuelle Ich [36]); jeder Mensch, jedes konkrete und persönliche Ich; nicht das Ich von Fichte sondern Fichte selbst. Der Mensch ist — so erwidert er mit Kant — ein Zweck in sich selbst und kein Mittel. Die ganze Kultur bezieht sich auf den Menschen und zwar jeden Menschen; nicht auf das Idol, das man Humanität nennt. Was diesen bestimmten Menschen ausmacht, ist ein Prinzip der Einheit im Raume und ein Prinzip der Kontinuität in der Zeit. Es ist der Wunsch Unamuno's, dieses Leben unendlich auszudehnen. „Von mir wenigstens kann ich dieses berichten: In meiner Jugend, ja schon in meiner Kindheit machten auch die schrecklichsten Schilderungen der Hölle keinen Eindruck auf mich, da mir schon damals nichts so schrecklich erschien als das Nichts [37]), ich fühlte einen rasenden Hunger nach Sein, einen appetitus divinitatis" [38]).

Kampf, Widerspruch und tragische Spannung beherrschen nach Unamuno den geistigen Menschen. Zu diesen Fragen sagt das Herz ja und der Verstand nein. Die Frage ist die, wie können die Strebungen des Intellekts mit denen des Affekts und des Willens in Einklang gebracht werden? Es handelt sich hier um eine der schwierigsten philosophischen Fragen. Und wenn man versuchen will, diesen ewigen Widerspruch zu leugnen oder als nicht vorhanden zu betrachten, so mißlingt es. Für einige ist dieses Etwas „lo vital", für Andere ist es ein Etwas, das dringend Anwort erheischt, sie nicht zur Ruhe kommen läßt und das sie doch gerne vergessen möchten; Unamuno nennt es aus Mangel eines besseren Namens: „sentimiento trágico de la vida." Es ist das γνῶθι σαυτόν im spanischen Gewande.

33) Vallis I, S. 58.
34) A.a.O. S. 206.
35) Miguel de Unamuno: Del sentimiento tragico p. 32. (in der deutschen Ausgabe nicht zitiert). Vergl. hierzu Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, S. 96, ff.
36) dito S. 157.
37) Vergl. Joh. Pfeiffer: Existenzphilosophie, S. 27 ff. und Walter Ruttenbeck: Sören Kierkegaard, S. 172 ff.
38) Das tragische Lebensgefühl, S. 13.

Als Ausgangspunkt für seine Theorie nimmt Unamuno den Ursprung der Erkenntnis. Die Erkenntnis hat in erster Linie dem Instinkt zu dienen, der auf Erhaltung hinzielt [39]). In dem unendlichen Bereich des Möglichen liefert uns der Selbsterhaltungstrieb das zum Leben Notwendige. Das wirklich Wesentliche für den Menschen ist nach Unamuno „vivir" und nicht „pensar". Und wenn wir versuchen, Leben und Vernunft in Einklang zu bringen, so erheben sich sofort unüberbrückbare Gegensätze. Unamuno interessiert vor allem der Endzweck, weniger der Ursprung seines Lebens, vor allem das Wohin, weniger das Woher [40]). Es ist die Angst (ansia) [41]) um seine persönliche Unsterblichkeit, der Drang, sein eigenes Selbst unendlich auszudehnen. Die Angst bedingt bei ihm den Wunsch und das Streben, alles zu erfassen. Und dieses Begehren ist der persönliche Ausgangspunkt seiner Lebensphilosophie. Nur die Schwachen geben sich damit zufrieden, daß mit dem Tode alles zu Ende ist; in den Starken lebt der Wille nach Fortdauer, der über allen Zweifel erhaben ist. Seine Seele will beharren mit unendlicher Dauer. Jeder Mensch nimmt zu dem Geheimnis der Unsterblichkeit Stellung; viele, vor allem die Einfachen, suchen Trost in der Religion, wo der Kult der Unsterblichkeit eine Heimstätte hat. Auch die Verstandesmenschen können diesen Glauben nicht auslöschen. Diesem Instinkt kann man mit Vernunftgründen nicht beikommen. „Creo en el immortal origen de este anhelo de immortalidad que es la sustancia misma de mi alma" [42]). Jeder kämpft um einen Schatten Unsterblichkeit. Man kämpft, damit der Name fortlebt, dem Nachruhm opfert man Glück und Leben. Einige suchen sogar durch eine ruchlose Tat, sich einen Namen zu verschaffen. Es ist „el ansia y el anhelo de immortalidad". Unamuno wirft nun die Frage auf, wie steht das Christentum zum Unsterblichkeitsproblem? Das Christentum geht aus zwei geistigen Strömungen hervor: aus Judentum und Hellenentum. Der Begriff der Unsterblichkeit ist weder bei den Juden noch bei den Griechen genau festgelegt. Aber die Juden glauben an einen persönlichen und lebendigen Gott, wodurch ihr Fragen nach Unsterblichkeit Gestalt gewinnt. Bei den Griechen ist der Glaube an die Fortdauer des Lebens nach dem Tode ein wichtiges Element in den eleusynischen Mysterien [43]). Am klarsten sieht man den Durst nach persönlicher Unsterblichkeit im Phaidon des Platon. Für das Christentum ist der Begriff Unsterblichkeit ein eminent hoher. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist irrational. Weder findet jener vitale Drang eine logische Bestätigung, noch gibt uns die Vernunft wahren Lebenstrost. Für Unamuno kann die Vernunft die Welt und unser Leben nicht erklären, ohne notwendig den Begriff

39) A.a.O., S. 32.
40) A.a.O., S. 41/42.
41) Vergl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 342 ff. und: Was ist Metaphysik? S. 16 ff.
42) Sentimiento trágico, p. 51. (In der deutschen Ausgabe nicht zitiert).
43) Erwin Rohde: Psyche. I, S. 279 ff. und 301 ff.

Unsterblichkeit mit hineinzuziehen. Zwischen Vernunft und Leben gibt es keine Versöhnung; man muß „vivir de su guerra". Man wird sagen, das Leben solle sich der Vernunft unterwerfen. Aber das ist für Unamuno wiederum unmöglich, weil nach seiner Auffassung der Zweck des Lebens „vivir" ist und nicht „comprender". (Dagegen ist jedoch zu sagen, daß auch „comprender" ein Stück Leben ist.) An die Unsterblichkeit der Seele glauben ist ihm mehr als Glauben, es ist sein Wille, daß sie sei, daß sie über die Vernunft hinausgehe.

„Hay que ganar la vida que no fina,
con razon, sin razon o contra ella" [44]).

Für ihn gibt es nur einen Ausweg aus diesem Dilemma: man muß den unversöhnlichen Kampf zwischen Vernunft und vitalem Gefühl annehmen. Und indem man ihn bejaht, aus ihm leben. Wir werden weiter sehen, wie aus diesem Abgrund der Verzweiflung nach Unamuno eine neue Hoffnung aufsteigen und Quell eines reichen Lebens sein kann.

Echtes Lieben ist für ihn Leiden und Mitleiden und so ist auch die Liebe zu Gott ein Leiden und Mitleiden. „Und so bemitleidet die Seele Gott und fühlt sich von ihm bemitleidet, liebt ihn und fühlt sich von ihm geliebt, und flüchtet ihr Elend in den Schoß des ewigen, unendlichen Elends" [45]). Unamuno gelangt zu Gott auf dem Passionswege der verzweifelten Seele. Sein Gott ist der leidende, der werdende, sich im Menschen erzeugende und doch ihn transcendierende Gott, den wir glauben (creer) und zugleich erschaffen (crear) und der sich uns offenbart durch seine Geburt in uns [46]). Gott ist für ihn nur das Postulat seines Willens. Der Glaube an Gott ist für Unamuno „bis zu Ende ein Willensakt und unser Geist bewegt und richtet sich auf eine praktische Erkenntnis oder auf eine Person hin; auf etwas, das einen Lebenswert und keinen bloßen Erkenntniswert hat" [47]). Der Schrei nach Unsterblichkeit ist das Grundthema des ganzen Buches. Man muß an dieses andre Leben glauben, um es sich zu verdienen; ohne Zweifel verdient die Unsterblichkeit, wer sie mit allen Kräften seiner Seele auch gegen die vernünftige Einsicht erstrebt. Und vor allem muß man sie fühlen und sein Leben so gestalten, als ob sie uns reserviert sei. Dieser Als-ob-Standpunkt Unamuno's verrät nur zu gut, daß seine philosophische These für ihn nur ein Suchen und Tasten ist.

„Por si no hay otra vida después de ésta,
haz de modo que sea une injusticia
nuestra aniquilacion; de la avaricia
de Dios sea tu vida una protesta ..." [48]).

---

44) Rosario de Sonetas líricos LIII. (Unamuno).
45) Tragisches Lebensgefühl, S. 178.
46) Curtius: Einleitung XI.
47) Tragisches Lebensgefühl, S. 239.
48) Rosario de Sonetos liricos CXIII.

Das praktische Problem besteht für Unamuno darin, zu erweisen, wie die Ungewißheit, der Kampf um das Geheimnis unserer Bestimmung, die Verzweiflung des Verstandes zur Basis für die Moral werden können. „Was fühlt denn unser Herz, wenn auch gegen unsere Vernunft, als Wahrheit? Daß unser Gefühl unsterblich ist und das Weltall einen menschlichen Zweck erfülle. Und worin findet das seine sittliche Begründung? Wir könnten sie also so ausdrücken: Handle so, daß du vor deinem eigenen Richterstuhl und vor dem Richterstuhl deiner Mitmenschen der Ewigkeit würdig bist!“ [49]). Unamuno entwickelt eine aktive, kämpferische Moral. Sich den übrigen ergeben, aber sich ergeben, nachdem man sie in heißem Kampf unterworfen hat. „Um einen Menschen zu beherrschen, muß ich ihn zuvor kennen lernen und auch lieben. Will ich ihm meine Gedanken einpflanzen, so ist es nichts anderes als ob ich auch die seinen in mich aufnähme. Wenn ich meinen Nächsten liebe, so bedeutet das, daß ich ihn mir gleichsehen will. Er soll mein weiteres Ich sein“ [50]). Wer sich geizig auf sich selbst zurückzieht, verliert am Ende alles; wir müssen uns selbst den Andern hingeben. Doch dieser Altruismus ist bei Unamuno nur gesteigerter Egoismus. (Vergl. hierzu das Kapitel: Tragische Ich-Du-Bezeichnung, S. 28 f.

II. Hominismus.

a) Die verschiedenen Richtungen der Lebensphilosophie.

Bevor wir an eine Analyse der Lebensphilosophie von Unamuno herangehen, wollen wir versuchen, die Lebensphilosophie nach den verschiedenen Richtungen in problematischer und historischer Hinsicht kurz zu skizzieren, um dadurch das Verständnis für die lebensphilosophische Haltung Unamunos vorzubereiten, um ihn in eine bestimmte Reihe der Lebensphilosophen einordnen zu können.

Die Lebensphilosophie, die sich in viele Richtungen zerteilt, erhebt sich vorwiegend gegen die rein rationale Philosophie. Der Begriff der Lebensphilosophie ist im philosophischen Sprachgebrauch kein einheitlicher. Zunächst besagt Lebensphilosophie soviel wie Philosophie *für* das Leben. Weiterhin ist Lebensphilosophie zu verstehen als die Besinnung auf die Frage *nach dem Sinn des Lebens*. Nach einer ganz anderen Richtung weist der Begriff der Lebensphilosophie, in dem Leben verstanden wird als *Inbegriff aller Lebensvorgänge*. Die vierte Bedeutung ist die, wo es sich handelt um die *philosophische Besinnung auf die Inhalte des Erlebens*. Genauer gesprochen geht es um die Frage, ob und wie weit das Erlebnis imstande ist, uns den Bereich des Wirklichen zu erschließen. Die Vertreter der Lebensphilosophie in diesem letzten Sinne richten ihre Front gegen den modernen Geist, gegen die Versachlichung des Menschen, gegen seine Technifizierung, gegen seine Entseelung. Sie setzen an Stelle des Verstandes das Le-

49) Tragisches Lebensgefühl. S. 328.
50) A.a.O. S. 348.

ben als die ontologische Grundschicht und suchen von hier aus das Intellektuelle und Geistige abzuleiten [51]).

In historischer Hinsicht sind folgende Epochen zu unterscheiden. Nach der anthroprozentrischen, aber doch kosmologischen Lebensphilosophie der Stoiker und Epikuräer, nach der theozentrischen des Frühchristentums und Mittelalters, nach der meist egozentrischen und subjektgebundenen der Renaissance, schwankt seit Descartes die Lebensphilosophie zwischen den Extremen hin und her. Bald ist es der individuelle Idealmensch, bald der naturale Individualmensch, bald der Gattungsmensch, der im Mittelpunkt, sei es als Ziel oder Norm steht. Im 19. Jahrhundert führen Fichte, Schelling und Hegel eine volle Verwirrung hervor [52]). Seit 1890 und noch schärfer seit der Jahrhundertwende mehren sich die Anzeichen für das Erwachen eines Geisteslebens, das zumeist in dem Bereich kirchlich-religiöser Weltanschauungen nicht Licht und Luft genug zu kraftvoller Entfaltung zu finden glaubt, das sich aber auch im Gegensatz fühlt zum wissenschaftlichen Philosophieren, besonders demjenigen naturalistischer Richtung. In seiner Schrift „Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" wirft Nietzsche [53]) die Frage auf: Soll nun das Leben über die Wissenschaft herrschen oder das Erkennen über das Leben? Mit Energie entscheidet er sich für den Vorrang des Lebens.

Max Scheler [54]) hat in seiner Darstellung „Vom Umsturz der Werte" im zweiten Bande in: „Versuche einer Philosophie des Lebens" Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey und Henri Bergson [55]) im Sinne einer Lebensphilosophie zu werten und zu deuten versucht. In der hier geschilderten Welt findet Unamunos Mensch von Fleisch und Blut Raum genug, um sich auswirken zu können.

b) Ein Vergleich von Lebens-, Wert- und Seinsphilosophie.

Die Lebensphilosophie hat manche Berührungspunkte mit der Wert- und Seinsphilosophie; sie unterscheidet sich jedoch von dieser letzteren ganz wesentlich, zumal in dem philosophischen Ansatzpunkt. Die Lebensphilosophie hat nur da einen berechtigten Sinn, wo sie zu einer Philosophie des Erlebens wird.

Wenn wir die drei Arten von Philosophien ins Auge fassen, so könnte man sagen, daß die Wertphilosophie eine Mittelstellung zwischen Lebens- und Seinsphilosophie einnehme, insofern ein Unbedingtes als höchster Wert gesucht wird. Daß die Lebensphilosophie auch zu Wertfragen Stellung nimmt, leuchtet sofort ein. Hier ist der Oberwert das Leben selbst; in der Wertphilosophie hat das Leben nur einen Sinn, insofern es sich auf Werte bezieht. Zunächst wird

51) Ph. Lersch: Philosophische Forschungsberichte, Heft 14, Berlin 1932.
52) Handbuch der Philosophie, Abt. III A 47 ff. 65 ff. 105 ff.
53) Handbuch der Philosophie Abt. III D 167 ff.
54) Max Scheler: Vom Umsturz der Werte, Bd. 2, 141 ff.
55) Vergl.: Adolf Keller: Eine Philosophie des Lebens (Henry Bergson), Jena 1914: Friedrich Schäfke: Bergson L'évolution créatrice in den Hauptpunkten dargestellt und beurteilt. Diss., Göttingen 1914.

man hier erinnert an Nietzsche's Forderung der Umwertung aller Werte. Die Wertskala der Lebensphilosophie ist die denkbar einfachste; sie kennt im Grunde genommen, wie bei Ludwig Klages, nur positive oder Lebenswerte und negative oder geistige Werte. Im Geist aber sieht Klages wie Unamuno den Feind des Lebens, er ist ein Schädling, nach Unamuno ein „Alles-Zermalmer". Die Rangfrage löst Klages wie Unamuno überraschend einfach: der Grund aller Wertabstufung liegt im Grad der Lebensfülle. Je mehr etwas das Leben steigert, umso wertvoller ist es. Bei den Lebensphilosophen findet man sodann eine bewußte Systemlosigkeit, die aus ihrer Irrationalität und Antirationalität zu verstehen ist. In schwungvoller leidenschaftlicher Sprache geißeln sie die Gebrechen der Zeit und man kann bei ihnen eher von dichterischen und literarischen Leistungen sprechen als von philosophischen. Wie ein solches „Philosophieren" sich auswirken kann, soll weiter unten durch eine Parallele zwischen Unamuno und Nietzsche sowie Kierkegaard gezeigt werden.

In der Wertphilosophie verliert der Mensch die dominierende Stellung, die er in der Lebensphilosophie innehatte. Hier ist er hineingestellt in eine Welt objektiver Werte. Nicht die Welt des Wirklichen ist Hauptgegenstand der Betrachtung, sondern die der Werte. Diese haben keine Existenz, kein Sein, weder ein realzeitliches, noch ein idealzeitloses, wie etwa die Gegenstände der reinen Mathematik; sie „sind" nicht, sondern sie „gelten". Somit ist der Begriff der Wirklichkeit in gewisser Weise dem des Wertes untergeordnet. Die Betrachtung des real Seienden ist Sache der Einzelwissenschaften.

In der Wertphilosophie, wie sie von Windelband und Rickert begründet wurde, hat das Leben nur einen Sinn, insofern es sich auf Werte bezieht, die die Philosophie in einem System zu begreifen sucht, wogegen die Lebensphilosophie ein Feind jeden Systems ist. In der Wertphilosophie zeigt sich ein weiterer Unterschied von der Lebensphilosophie darin, daß ein Urteil nur dann Wert hat, also wertvoll ist, wenn es einem Sollen entspricht[56]). Ein falsches Urteil ist für sie immer wert-los, wert-widrig, während ein falsches Urteil in der Lebensphilosophie auch dann Anerkennung findet, wofern es nur lebensteigernd, lebenerhöhend ist. Von hier aus ist auch die scharfe Kritik Rickert's an der Lebensphilosophie in seiner „Philosophie des Lebens" zu verstehen, die er als Modephilosophie bezeichnet.

Die Fehler und Gebrechen einer Lebensphilosophie werden von einer andern Seite beleuchtet durch eine Parallele mit der Seins- oder Existenzphilosophie Martin Heidegger's, die heute im Mttelpunkte des Interesses steht[57]). Seine Abhängigkeit von Bergson, Nietzsche, Husserl, Dilthey, die Maximilian Beck (Philosophische Hefte, H. 1, 1928) nachgewiesen hat, soll hier nicht länger untersucht werden.

56) Aug. Messer Die Wertphilosophie der Gegenwart, S. 40 ff.
57) Joh. Pfeiffer: Existenzphilosophie, bes. 21—38.

Auch der weitreichende Einfluß Kierkegaard's und dessen Lehre als Gegensatz zur abstrakten Philosophie, entsprungen aus einer kritischen Haltung zu Hegel, soll uns nicht weiter beschäftigen. Bei Heidegger gipfeln die Wesensgesetze einer philosophischen Weltbetrachtung in einer Lehre vom Absoluten, in einer Metaphysik oder in einer metaphysischen Ontologie. Hatte noch Scheler (Vom Ewigen im Menschen S. 112) als erste und unmittelbare Evidenz aufgestellt, „daß überhaupt Etwas sei" und „nicht Nichts" sei, so läßt Heidegger wie Hegel nicht einmal mehr diese fundamentalste Evidenz gelten.

Das Wort „Existenz"[58]) erhält durch Kierkegaard[59]) — wie derzeit das Wort „Leben" durch Nietzsche — einen prägnanten Sinn. Existenz hat — neben Tier und Pflanze vor allem der Mensch, und nur ihm allein wird das Leben zum Problem. Der Mensch findet in sich die Gegensätze von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Freiheit und Notwendigkeit. Diese Spannung wird zwar auch in der Lebensphilosophie gefühlt und erlebt, aber man glaubt es nicht nötig zu haben, auf die Grundfaktoren dieser Spannung zurückgehen zu müssen. Diese Spannung ist da und wird als solche hingenommen. Heidegger aber sucht die Genesis dieser Spannung aufzudecken. Nach ihm wird diese Doppelheit aus der Grundstimmung der Angst gedeutet[60]). Heidegger's Metaphysik, die sich am kürzesten nach seiner Freiburger Antrittsrede: „Was ist Metaphysik?" charakterisieren läßt, konzentriert sich auf die Frage nach dem Nichts, die das Ganze der Metaphysik umspannt. Auch bei Unamuno ist die Rede von dem Nichts. Es ist die Angst vor dem Nichts, die aber bei ihm nicht auf Grund eines philosophischen Fragens geboren wird wie bei Heidegger, sondern weil er Unsterblichkeit fordert, die mit Vernunftgründen nachzuweisen für ihn unsinnig ist, an deren Forderung er aber festhält, gezwungen durch sein besonderes Lebensgefühl. Er postuliert die Unsterblichkeit, die ihn vor dem Nichts bewahren soll.

Heidegger zeigt uns nun, wie das Nichts zum Seienden gehört und der Sinn des Seienden nur durch die Frage nach dem Nichts gewonnen werden kann. Einen Versuch zur Fundamentalontologie gibt er in der Schrift „Sein und Zeit". Die Existenzphilosophie Heideggers entwickelt die Seins-Prinzipien der organischen Natur, der Anthropologie, der Psychologie, der Geschichte und zugleich die Erkenntnisprinzipien des Daseienden, also auch der mathematischen Naturwissenschaften. Er versucht, in seiner Existenzphilosophie eine Überwindung des Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften.

Um den Unterschied von Lebens- und Existenzphilosophie herauszustellen, führe ich eine Definition Fritz Heinemann's an: „Exi-

58) Vergl. hierzu Ad. Dyroff: Über den Existenzialbegriff. Freiburg 1902. Otto Miller: Individualismus als Schicksal S. 89 f.
59) Joh. Pfeiffer a.a.O. S. 19 ff. und Anmerkg. 5. S. 56.
60) dto. a.a.O. S. 27 ff.

stenz ist geformtes und die Formungsprinzipe in sich enthaltendes, verstehendes, vernehmendes Leben, dem es um eigenes Sein geht, das als menschliche Existenz dieses zu einer einmaligen Manifestation der Idee Mensch in der ihm eigentümlichen und nur ihm möglichen Ausprägung macht. Existenz ist also in einem Seins-, Sinn- und Wertzusammenhang“ [61]). Die Aufgabe der Existenzphilosophie ist, dieses Dasein genau zu analysieren, seine Seinsverfassung herauszuarbeiten, um alsdann im Seinsverstehen des Menschen das Sein zu erschließen. Das Leidproblem der Existenzphilosophie ist die Frage nach dem Sein. Das, an das die Frage sich richtet, das Befragte, ist der Mensch. Nun geht die Frage weiter nach dem eigentlichen Sinn des Seins, über das Gefragte hinaus zum Erfragten. Unter Einfluß der Lebensphilosophie und den in ihr allgemeinen Tendenzen auf die Wirklichkeit tritt in der Existenzphilosophie der Gedanke einer Erfassung des ganzen Seins auf.

c) El hombre de carne y hueso.

„Homo sum; nihil humani a me alienum puto“ [62]). Mit diesem Wort des römischen Komödiendichters beginnt Unamuno sein philosophisches Werk vom tragischen Lebensgefühl. Das Wort: „Homo sum“ steht wie ein Meilenstein an einer römischen Heerstraße als Wegweiser und Orientierungspunkt. Es ist der Schlüssel zum Verständnis Unamunos. Er schildert uns „den Menschen von Fleisch und Blut, den Menschen der da geboren wird, leidet und stirbt, der da ißt und trinkt und spielt und schläft und denkt und liebt“ [63]). Er zeigt uns den ganzen Menschen, nicht einen Teil von ihm. Wir spüren den Erdgeruch, die Erdverbundenheit. In seiner Schilderung glaubt man den Jäger, den Hirten, den Bauern einer primitiven Kultur vor sich zu haben, mit einem Wort: den baskischen Menschen. Es ist nicht das „Zoon politicon“ des Aristoteles, der Sozialkontrahent des Rousseau, der Homo oeconomicus des Manchestertums, der Homo sapiens des Linné, noch auch das aufrechte Wirbeltier Darwins“ [64]). Diese Art Mensch hat nicht Ort und Zeit, nicht Geschlecht noch Heimat, mit einem Wort: ein Gedankending — also kein Mensch [65]). Der Mensch Unamuno ist von Fleisch und Blut, ist ganz diesseitig, steht fest auf dieser Erde. Und dieser konkrete lebendige Mensch ist der Träger und zugleich der eigentliche Gegenstand einer jeden Philosophie.

Das innere Leben der Philosophen steht in der Geschichte der Philosophie meist an zweiter Stelle und doch ist es nach Unamuno gerade ganz zweifellos dieses Leben, welches uns am besten in ihre Philosophie einführt und sie uns erklärt.

---

61) Fritz Heinemann: Neue Wege der Philosophie. Leipzig 1929, S. XIX ff.
62) Das trag. Lebensgef., S. 1.
63) Das trag. Lebensgf., S. 1.
64) Das trag. Lebensgef., S. 1.
65) Das trag. Lebensgef., S. 2.

Ähnlich wie für Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard, Graf Keyserling u. a. steht auch für Unamuno die Philosophie der Dichtung näher als der Wissenschaft. „Die Philosophie befriedigt unser Bedürfnis einer einheitlichen und umfassenden Vorstellung von Welt und Leben, der inneren Tatkraft und äußeren Tat. Es ergibt sich aber, daß dieses Gefühl mehr Ursache als Folge solcher Vorstellungen ist. Unsere Philosophie ist unsere Art, Welt und Leben zu verstehen oder nicht zu verstehen. Sie entspringt unserem persönlichen Gefühl diesem Leben gegenüber“ [66]).

Unsere Weltanschauung wurzelt mitunter im Unbewußten. Das Gefühl unterscheidet den Menschen vielleicht mehr als die Vernunft von den übrigen Lebewesen. Was an einem Philosophen am meisten interessieren muß, ist nach Unamuno immer der Mensch [67]).

Wie Unamuno nun dem Wesen und Kernpunkt der Philosophie Kants nachspürt, indem er uns den Philosophen als Menschen vorführt in seinem Verhältnis zu sich selbst, seiner Umwelt und seinem Gott, so verfährt er ebenfalls mit William James, John Butler und Benedikt Spinoza [68]).

Wenn Spinoza in seiner „Ethik“ sagt: „Contatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit“, so meinte er damit, daß du, ich und wir alle niemals sterben wollen. Es ist der Instinkt der Unsterblichkeit, der unsere lebendige und gegenwärtige Kraft ist. Doch gelang es Spinoza nicht, an seine eigene persönliche Unsterblichkeit zu glauben [69]). „Seine ganze Philosophie war für ihn nichts anderes als ein Trost“ [70]).

Was den Menschen zu dem einen und einzigen und keinem anderen Menschen macht, das ist erstens ein Element der Einheit und zweitens ein Element der Dauer. Ein Element räumlicher Einheit, zunächst des Körpers, dann auch des Handelns und des Zieles. „Es gibt Menschen, die während ihres ganzen Lebens nur ein einziges Ziel verfolgen“ [71]).

Sodann das Prinzip der Dauer in der Zeit „Das Gedächtnis ist die Grundlage der Einzelpersönlichkeit, so wie die Überlieferung die der Gesamtpersönlichkeit eines Volkes“. Wir leben in der Erinnerung und durch die Erinnerung“ [72]). Das Gedächtnis ist die Kraft unserer Vergangenheit, die unsere Zukunft werden will. In suo esse perseverare ist das Gefühl unseres Selbst. Ich will nicht der andere sein wollen, auch wenn ich noch so unglücklich sein sollte. Ich will ich selbst sein. Denn wollte ich der andere ein, so würde ich damit mein Selbst aufgeben. Ich würde nicht mehr Ich sein — lieber unglücklich als überhaupt nicht sein. Es ist unsinnig zu verlangen, daß

66) a.a.O., S. 3.
67) a.a.O., S. 4 und 6.
68) a.a.O., S. 6 f.
69) a.a.O., S. 9, 10.
70) a.a.O., S. 10.
71) a.a.O., S. 11.
72) a.a.O., S. 12.

ein Mensch, ein Volk seine Einheit und die Dauer seiner Persönlichkeit aufhebt [73]).

„Ich, Ich und immer nur Ich" [74]), so ironisiert Unamuno sich selbst. Fragen wir ihn: Wer bis du denn?, so wird er uns antworten: „Für die Welt freilich nichts, für mich aber alles" [75]).

„Der Mensch ist ein Zweck und kein Mittel. Die gesamte Kultur hat zu ihrem Ziele den Menschen" [76]). Ich bin nicht geboren zu irgendeinem Zweck der Gesellschaft, ich fühle genau, daß ich geboren bin, um mich selbst zu verwirklichen, eben um zu leben. Die Welt ist geschaffen für den Menschen. Sie ist wirklich für das Bewußtsein, für jedes Einzelbewußtsein da. Der ganze tragische Kampf des Menschen um sein Leben, der unsterbliche Trieb nach Unsterblichkeit [77]), all dies ist nur ein Kampf um das Bewußtsein. In diesen Kampf begibt sich bewußt und gewollt der Philosoph. „Wenn ein Philosoph kein Mensch ist, so ist er auch kein Philosoph, sondern ein Pedant, die Kopie eines Menschen" [78]).

Eine jede Kenntnis verfolgt einen Zweck. So verfolgt die Philosophie für das philosophierende Individuum einen außerhalb gelegenen Zweck. Sie bezieht sich auf das ganze menschliche Schicksal, auf unsere Haltung gegenüber dem Leben und den Dingen. Es gilt, „die Notwendigkeiten des Denkens mit den Notwendigkeiten des Herzens, des Wollens zu vereinen" [79]).

Das Warum und Wozu ist von höchstem Interesse. Die Vernunft allein wird nicht damit fertig — die Frage muß aus dem Gefühl kommen. Der Mensch will in seinen Kindern fortleben, er will, wie Friedrich Nietzsche in seinem „Zarathustra" sagt, lebendige Denkmale schaffen. Er will fortleben in seinen Werken, aber er will vor allem selbst fortleben, unsterblich sein. — Er will nicht ausgelöscht werden. Woher hätte er sonst die Kraft, sein Leben zu bejahen?

Es gibt ein tragisches Lebensgefühl und dieses Gefühl ist der Ursprung einer ganzen Weltanschauung. Dieser Typus Mensch fühlt die Spannungen des Lebens mehr als jeder andere. Er ist sich seiner Unzulänglichkeit bewußt. Er ist weder ganz Pessimist, noch ganz Optimist. Eher noch könnte man diese Haltung zur Welt und zum Leben als tragischen Optimismus bezeichnen. Der Mensch fühlt die Spannungen des Lebens, seine Begrenztheit und Armseligkeit und doch der Wille zum Leben — ein Leben in dieser Welt und darüber hinaus die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode — gibt ihm die richtige Einstellung zum Leben.

---

73) a.a.O., S. 13.
74) a.a.O., S. 15.
75) a.a.O., S. 15 und Don Quijote Bd. I, S. 125, Bd. II, S. 222 S. 224/5, 263/4.
76) a.a.O., S. 16.
77) Don Quijote, Bd. I, S. 122, 130, 133, Bd. II, S. 31, 226, 236, 279, 296.
78) Trag. Lebensgef. S. 20.
79) a.a.O., S. 21.

Es gab nun und wird wohl alle Zeit Menschen geben, die dieses tragische Lebensgefühl in hohem Maße besitzen. Unamuno erinnert uns an Marc Aurel, an Pascal, an Rousseau, an Thomson, an Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard [80]).

d) Unamuno, Kierkegaard und Nietzsche, ein Vergleich.

Es soll nun im folgenden verglichen werden Unamuno's „hombre de carne y hueso" mit Kierkegaards: „Der Einzelne" und Nietzsches „Übermenschen". Kierkegaard, Nietzsche und Unamuno sind alle Schriftsteller von ganz erstaunlicher Fruchtbarkeit [81]). Dabei soll noch keineswegs ein Werturteil zugunsten des Einen oder des Andern ausgesprochen werden. Alle besitzen eine außerordentliche Sprachgewalt [82]). Unamuno fühlt sich als Rufer in der Wüste, er liebt die Einsamkeit [83]).

Wie steht es nun mit dem „Einzelnen" Kierkegaard's und dem „hombre de carne y hueso" Unamuno's? Kierkegaard wird verschieden beurteilt. Wenn die einen ihn als den Klassiker unter den neueren Erbauungsschriftstellern des Luthertums rühmen, die andern als den Gottespropheten im Kampf mit der verweltlichten Kirche seines Vaterlandes, so mag dies seine Berechtigung haben. Vor allem aber ist der Begriff des Einzelnen einer der wichtigsten Begriffe in seinem Denken. „ .... wenn ich eine Inschrift auf mein Grab wünschen sollte, ich wünschte keine andere als „jener Einzelne" [84]). Kierkegaard unterscheidet „drei Stadien auf dem Lebenswege": eine ästhetische [85]), eine ethische [86]) und eine religiöse [87]) Sphäre. In jeder kann man auf irgend eine Weise der Einzelne sein. Der Einzelne sein innerhalb der ästhetischen Lebenssphäre heißt soviel als Geist haben, innerhalb der ethischen Gestaltung des Daseins soviel als Gewissen haben, im religiösen Stadium soviel als Glauben haben. Uns interessiert vor allem der Einzelne „vor Gott" [88]). Der Ausdruck „vor Gott" kommt überall bei Kierkegaard, in seinen Hauptwerken sowohl als auch in seinen Tagebüchern und Briefen vor. In der religiösen Sphäre bewegt sich der Glaubensheld, der Mensch, der sich durch Schicksalsfügung oder durch eigene Schuld zerbrochen sieht, aber sich selbst wiederfindet und aufrichtet. Er bejaht sein Schicksal

80) a.a.O., S. 24.

81) Vergl. das Verzeichnis der Werke Unamuno's bei Romera-Navarro am Schluß seines Buches und Encyclopedia illustrada española, Art. Unamuno.

82) Unamuno: Don Quijote, Bd. 1, S. 106, 108, 115, 120, 139, 249 ff. Bd. 2, S. 25 ff. 206, 256, 273, bes. 118—220.

83) Vergl. die Erzählung: „Ein Besuch beim alten Dichter." in: „Der Spiegel des Todes." S. 214—224.

84) Walter Ruttenbeck: Sören Kierkegaard S. 133 und Joh. Pfeiffer a.a.O. Anmerkung 5, S. 56.

85) Walter Ruttenbeck, a.a.O. 150 ff.

86) Walter Ruttenbeck, a.a.O. 160 ff.

87) Walter Ruttenbeck, a.a.O. 166 ff.

88) Walter Ruttenbeck a.a.O. S. 132.

und beginnt in Erkenntnis seiner Schuld [89]) ein neues Leben, das er auf den mächtigen und heiligen Willen Gottes gründet. Er stellt sich ganz auf die Seite Gottes und steht mit ihm in dauernder Beziehung. Er ist allein der wahrhaft Einzelne, der allein diesen Namen verdient, derjenige Mensch, der sich von der „Menge" [90]) absondert, indem er sein „Selbst" wird, eine Persönlichkeit. In der Hingabe an Gott, in Verbindung mit ihm wird man eine menschenwürdige Persönlichkeit. Nun ist es nach Kierkegaard die christliche Religion, die am wirksamsten in ihren überzeugten Bekennern die Fülle und Kraft persönlichen Lebens zur Entfaltung bringt. Christ sein aber heißt nach Kierkegaard leiden müssen. Das Leben in der Nachfolge Jesu wird für ihn mit Notwendigkeit zur Passion und damit zu einem Übungsfeld für Leidensbereitschaft und Standhaftigkeit, für Opferwilligkeit und Geduld. (W. Ruttenbeck, a.a.O. S. 240 ff.).

Wie ganz anders nimmt sich dagegen Nietzsche's Übermensch aus. Der eigentliche Kerngedanke der ganzen Philosophie Nietzsche's [91]) ist die Idee des Übermenschen [92]). Wenn wir den Übermenschen näher ins Auge fassen, so sind es im wesentlichen zwei Typen, in denen er sich uns zeigt:

1. als der große Weise im Reiche der Gedanken,
2. als der große Gebieter im Reiche der Tatsachen,

der die Menschen in seinen Willen zwingt und die Welt mit starker Hand umgestaltet. So ergibt sich das Bild überwältigender Größe und Wucht. Zarathustra, der in erhabener Sprache und Feierlichkeit den Übermenschen predigt, ist selbst der Übermensch. Die Schwachen aber, die Sklaven beugen sich im Gefühl ihrer Ohnmacht den Starken und Mächtigen und geben gewissermaßen den Unterbau für ihre Größe ab. Das Christentum trägt nach Nietzsche die Schuld daran, wenn das Verhalten der Schwachen, der demütige Gehorsam, die Menschenfreundlichkeit und Dienstbereitschaft, die Selbstverleugnung und Unterwürfigkeit als das wahrhaft Gute gilt. Der entwicklungsfeindliche Gottesglaube muß umgestürzt, das lebenhemmende Christentum muß bekämpft werden. Der gewalttätige Wille zur Macht muß wieder in sein Recht eingesetzt werden. Nur so wird Raum geschaffen für die künftige Herrenrasse, für die neue Menschenaristokratie. Der Übermensch muß herrschen. Bei einem Vergleich des Einzelnen und des Übermenschen werden sich Berührungspunkte und Gegensätze zeigen. Dabei wird sich herausstellen, daß das Bild des „hombre de carne y hueso" bald Züge von diesem, bald von jenem Typ aufweist. Das Besondere und Eigene des „hombre ....." wird sich dann von selbst herausstellen. Zunächst

89) Max Scheler: Das Ewige im Menschen. Reue und Wiedergeburt S. 5—59.

90) Walter Ruttenbeck a.a.O. S. 134.

91) T. K. Österreich: Das XIX. Jahrhundert. S. 543 ff.

92) Über die Gestaltung des neuen Menschenbildes bei Nietzsche vergl. Hans Prinzhorn: Nietzsche und das XIX. Jahrhundert. Heidelberg 1929, bes. S. 27 ff.

entdecken wir eine ganze Reihe wichtiger Berührungspunkte, in erster Linie bei allen Idealtypen einen pessimistischen Unterton. Hier zeigt sich bei Nietzsche und Kierkegaard der Einfluß Schopenhauer's; bei Kierkegaard aber kommt noch die vom Vater ererbte Schwermut hinzu [93]). Dieser pessimistische Unterton ihres Denkens zeigt sich vor allem in der Anklage gegen die Unzulänglichkeit der Menschen. Mehr als am Leben haben sie an den Menschen gelitten. Die pessimistische Stimmung zeigt sich auch in ihrem Bemühen nach gültiger Erkenntnis. Auch Unamuno's „hombre ....." ist von großem Mißtrauen gegen das Erkennen erfüllt. Das cogito, ergo sum des Descartes möchte er am liebsten umformen in: sentio, ergo sum [94]). Angesichts des tiefen Mißtrauens, das alle diese Denker der Leistungsfähigkeit des Denkens entgegenbringen, kann es nicht wundernehmen, daß die Entscheidung in den Lebensfragen dem Denken entzogen und einer andern Instanz übertragen wird. Diese Instanz ist der Wille. Das Denken ist auf das Allgemeingültige gerichtet, der Wille [95]) dagegen ist das Individuelle, Besondere. So ergibt sich aus der Verherrlichung des Willens der persönlichkeitsfrohe, gesellschaftsfeindliche Grundzug, der in der Lehre vom Einzelnen, vom Übermenschen und vom hombre seine alles-beherrschende Auswirkung erfährt, wobei dieses Persönlichkeitsbewußtsein beim hombre sogleich in einen gequälten Ernst umgebogen wird. Doch die mehrfachen Berührungspunkte, die wir in den Denkergebnissen Kierkegaard's, Nietzsche's und Unamuno's hervorgehoben haben, können uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß tiefgehende Unterschiede vorhanden sind.

Der größte Unterschied zeigt sich in der Anschauung über das Verhältnis zu Gott; Kierkegaard glaubt an Gott und an die Selbständigkeit geistigen Lebens; Nietzsche leugnete das Dasein eines Gottes und einer andern als der körperhaften Welt; Unamuno glaubt an einen Gott, aber dieser Gott ist seine Fiktion, ein Produkt seines Willens. Mensch und Gott bedingen sich nach ihm gegenseitig. Aus diesem Gegensatz in der Grundanschauung erklärt sich die verschiedene Stellung, die die drei Denker dem Christentum gegenüber einnehmen. Für Kierkegaard ist das Christentum die von Gott geoffenbarte Wahrheit; Nietzsche dagegen verwirft und bekämpft das Christentum; für Unamuno ist „das Christentum ein geistiger Wert, ein Wert des universellen Geistes, dessen Wurzel in der tiefsten Innerlichkeit der menschlichen Individualität ruhen" [96]). Er wertete das Christentum vor allem deshalb, weil hier der Kult der Unsterblichkeit eine Heimstätte hat. Verschieden ist auch die Abneigung gegen die Kirche. Nietzsche ist der Kirche abgeneigt, weil er in ihr die eigentliche Heimat für die Religion der kleinen Leute sieht; bei Kierkegaard und Unamuno scheint die Ab-

93) W. Ruttenbeck a.a.O. S. 16 ff.
94) Tragisches Lebensgefühl, S. 46—47.
95) Tragisches Lebensgefühl, S. 184 ff.
96) Unamuno: Agonie des Christentums. S. 7.

neigung gegen die Kirche aus derselben Wurzel zu entspringen; sie erklärt sich aus der Stellung des „Einzelnen" bezw. des „hombre" zur Gesellschaft und zu Gott. Für Kierkegaard wie für Unamuno beginnt der Abfall vom Christentum mit der Stiftung der Pfingstgemeinde, weil hier die Masse, die Menge, das Numerische in die Erscheinung tritt [97]).

Wenn wir aus diesem Vergleich zu einer Beurteilung von Welt- und Lebensanschauung dieser drei Denker kommen, so ergibt sich folgendes Bild: Kierkegaard's Pessimismus ist tief und ernst, aber er wird gemildert dadurch, daß er „vor Gott" tritt und spricht mea culpa [98]); dagegen sprechen Unamuno sowohl wie Nietzsche non serviam! nur mit dem Unterschied, daß dieser Grundsatz bei Nietzsche in einem lebensbejahenden Optimismus umschlägt, während Unamuno's Tragik dadurch noch mehr gesteigert wird. „Ein Miserere einer gebeugten Gemeinde ist mehr wert als ein ganzes philosophisches Buch" [99]). Aber was soll ein Miserere, wenn Gott nur eine Fiktion? [100]).

e) Das Leben als Kriterium der Wahrheit.

„Das Leben ist das Kriterium der Wahrheit und nicht die logische Übereinstimmung, die nur ein Kriterium der Vernunft ist" [101]). Wer tiefer in die Lehre Unamunos eindringt, wird finden, daß er das moralische Element höher wertet als den Intellekt, das Praktische höher als das Theoretische [102]). Was den letzten Fall anbetrifft, so ist Unamuno stark vom Pragmatismus William James' beeinflußt. Der pragmatistische Grundgedanke lautet — möglichst scharf formuliert —: Wahr ist, was sich praktisch bewährt, was das menschliche Handeln im Sinne der Lebenserhaltung und -förderung beeinflußt und leitet. Der praktische Wert steht also an oberster Stelle. Anstatt den Menschen als die Realisierung der Idee zu betrachten, gilt für ihn die Idee gleichsam als die Konkretisierung des Menschen. „Arbeiten und nicht verzweifeln", so ruft er mit Carlyle dem Menschen zu; nur so findet der Mensch Erlösung in diesem Leben. „Aus unseren Handlungen und nicht aus unseren Betrachtungen werden wir die Weisheit schöpfen" [103]). Aber sein Arbeiten und Handeln muß den obersten Zweck verfolgen, den es auf Erden gibt: sich selbst und die menschliche Gesellschaft moralisch zu bessern. Die Erlösung des Menschen besteht nicht in dem wissenschaftlichen Fortschritt noch in der philosophischen Spekulation [104]). Über die mit dem Verstande erfaßte Wahrheit setzt er die innere Gemeinschaft der Geister. Die Wahrheit, die Liebe und das Leben sind die

97) Unamuno: Das tragische Lebensgefühl, S. 73 ff.
98) Walter Ruttenbeck a.a.O. S. 172 ff.
99) Unamuno: Tragisches Lebensgefühl, S. 23.
100) Unamuno: Don Quijote, Bd. 1, S. 221, 303.
101) Don Quijote, Bd. I, S. 215.
102) Trag. Lebensgefühl, S. 225.
103) Don Quijote, Bd. II, S. 298.
104) Curtius, I. S. 166 f.

Dominanten in dem Verkehr der Seelen. Nie wird er müde, uns zu sagen: Nicht der Irrtum tötet die Seele, sondern die Lüge [105]). Der Mensch muß dauernd an sich arbeiten und dadurch, daß er an sich arbeitet, entdeckt er sich immer neu. Die fertige und vollendete Persönlichkeit ist das Produkt eines harten und zähen Kampfes. Wer tief in sein Inneres eindringt, entdeckt dort jeden Tag neue Horizonte. Die Doktrin ist nach Unamuno nicht der Leiter unseres Verhaltens, weil man zuerst arbeitet und handelt und sich erst dann theoretisch erfaßt. Jene ist erst die Rechtfertigung unseres Verhaltens a posteriori, die Art und Weise uns selbst zu verstehen und den übrigen Menschen das Vernünftige unseres Handelns zu zeigen; gewöhnlich bleibt das wahre Warum verborgen. Infolgedessen sind es nicht die Ideen, die unser Leben bestimmen; der Intellekt muß dem Leben dienen und nicht umgekehrt. Dieses hat seinen Ursprung in der Notwendigkeit des Lebens. Der Mensch ist immer mehr wert als seine Ideen. „¡Un hombre!, un hombre es la más rica idea de nimbos y de penumbras y de fecundos misterios" [106]).

Für Unamuno hat das dunkelste und niedrigste Leben mehr Wert als das größte Kunstwerk. Der Mensch ist ein einzigartiges Wesen inmitten des Universums, ein Reich für sich innerhalb des Universums: ein Imperium in imperio, wie Spinoza sagt. Mögen andere Völker für die Wissenschaft Großes geleistet haben, so hat Spanien nach Unamuno das Verdienst, Europa und der Welt große Seelen geschenkt zu haben. So ist die Heilige Theresia und Johannes vom Kreuz für ihn mehr wert, als alle Errungenschaften auf wissenschaftlichem Gebiet, mehr wert als eine „Kritik der reinen Vernunft".

Auch finden wir bei Unamuno den Gedanken der Gleichheit unter den Menschen, aber diese beruht nicht darauf, daß ein Mensch gleich dem anderen ist, sondern daß jeder Mensch einzig in seiner Art und unersetzbar ist. Für Unamuno hat es keinen Zweck zu fragen, ob die Gesellschaft für das Individuum oder das Individuum für die Gesellschaft da ist [107]). „Porque yo soy sociedad y la sociedad es yo" [108]).

f) Intuitive im Gegensatz zur logischen Gewißheit.

Seine Parole ist: „In interiore hominis habitat veritas" [109]). Das „sentir" ist ihm eine besondere Art des Erkennens. Das Gefühl ist für ihn die Quelle der Erkenntnis. Für diese Richtung der Philosophie ist das Erkennen im Grunde, wenn es nicht auf der Oberfläche bleiben will, ein Erleben, Erschauen, Erfühlen. Die Begriffe sind bloß einengende Fesseln, hemmende Krücken; das Erkennen ist in dieser Richtung letzten Endes aus dem ungeteilten Ganzen des Menschen herausgeboren. Die Philosophie wird in die nächste Nähe bald

105) R.-Navarro, S. 256.
106) Ensayos, t. I, p. 105.
107) Ensayos, t. III, p. 75.
108) R.-Navarro, S. 254 f. 109) R.-Navarro, S. 248.

zum künstlerischen Schaffen, bald zu mystischen Schauen gebracht. Die Gegnerschaft gegen das logische Erkennen setzt sich aus höchst verschiedenartigen Typen zusammen. Man mag an Bergson, Husserl, Eucken, Münsterberg, Dilthey, Spranger und in unseren Tagen besonders an die beiden Philosophen Spengler und Graf Keyserling denken. Zu dieser Gruppe gehört auch Unamuno. Spenglers bekanntes geschichts-philosophisches Werk atmet von Anfang bis zu Ende in einer mystisch-geschwängerten Luft. Graf Keyserling bewegt sich gleichfalls in überwissenschaftlichem Auf- und Niederschweben. Ihm ist die Philosophie eine „Kunst". Dem empirisch-logischen Verfahren wird ebenso wie bei Unamuno schärfster Kampf angesagt; das unmittelbare Erschauen, das Erleben aus dem Ganzen gilt als das Höhere und Erfolgreichere. Die Erkenntnisquelle des Irrationalismus trägt überall das Gepräge des Gefühlsmäßigen[110]). Bei der vitalistischen Intuition handelt es sich um jenes unbeschreibbare, urmäßige, dunkelmachtvolle Daseinsinnesein, das wir sprachgefühlsmäßig am passendsten Leben nennen[111]). Die intuitive Gewißheit besteht im unmittelbaren Erfassen des Übererfahrbaren. Es gibt Dinge, die der Mensch nicht mit den Verstandeskräften noch mit Hilfe der Theologie erkennen kann. Und diese haben vor allem Wert für das geistige Leben. Der Mensch von Fleisch und Blut denkt mit dem Hirn und dem Herzen und mit seiner ganzen Seele. „Toutes les grandes pensées viennent du coeur" sagt ein großer Franzose. Unamuno drückt dasselbe folgendermaßen aus: „Piensa el sentimiento, siente el pensamiento"[112]). So glaubt er z. B. in dem trockenen System Spinozas mehr Leidenschaft und innere Glut als bei glänzenden Darstellungen sentimaler Schriftsteller und Philosophen zu finden. Die Wahrheit überzeugt uns nicht nur durch den Intellekt, sondern auch durch die Intuition. Gewisse Zweige der Philosophie, namentlich die Metaphysik und die Wertwissenschaft (Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie), sehen sich durch die Natur ihrer Probleme notwendig auf die intuitive Gewißheit hingewiesen. Die Einführung der intuitiven Gewißheit in der Philosophie muß aber unter beständiger Aufsicht des Denkens geschehen[113]).

Auch Unamuno übersieht nicht das logische Denken, doch seine oberste Logik ist die Logik des Herzens und des Gemütes. Die Logik ist für Unamuno einer von den Tyrannen des Geistes[114]). Gegenüber der Logik und der strengen Wissenschaft macht er die Vorrechte des Gefühls und der Einbildungskraft geltend. Logik und Wissenschaft sind für ihn nicht imstande, die menschlichen Probleme zu lösen. „Nein, in der Wissenschaft allein, so erhaben oder tief sie auch sein mag, liegt für uns noch keine Erlösung von

110) Johannes Volkelt: Die Gefühlsgewißheit, S. 1 f.
111) a.a.O., S. 10.
112) Poesías, p. 10.
113) Volkelt, S. 16.
114) Don Quijote, Bd. I, S. 183; Bd. II, S. 185 und 247/48.

diesem Leben“ [115]). Wie die Epikuräer und Stoiker sucht er die Wissenschaft, aber nicht um der Wissenschaft selbst willen, sondern durch das Leben und für das Leben. Jene suchen die ἀρχή des Seins, um damit zum τέλος von Sein und Leben vorzustoßen. Mehr als die Wissenschaft interessiert Unamuno die Weisheit, die Wahrheit und die Tugend [116]).

III. Tragische Ich-Du-Beziehung bei Unamuno.

Die Ich-Du-Beziehung läuft bei Unamuno nicht glatt ab. Die Einfügung der eigenen Persönlichkeit in die Gesamtheit vollzieht sich nicht in natürlichem Rhythmus, sondern in steten Konflikten [117]).

Gedankliche Einwände weist Unamuno überhaupt ab: „Ideen sind mir verächtlich; ich schätze nur Menschen“. Dieses Ausspielen des Menschen gegen die „Idee“ — ein Lieblingsthema Unamunos — ist eine bezeichnende Eigentümlichkeit seines Hominismus. Es gestattet ihm eine Bewegungsfreiheit, die er elastisch ausnützt, um sein starkes Selbstgefühl — bewußt oder unbewußt — zu befriedigen“ [118]).

Nur auf die seelische Bewegtheit kommt es ihm an, auf Leidenschaft, Stolz, Heftigkeit, Wallungen; dies ist ihm das wahrhaft Menschliche.

Man kann hier an die Renaissancemenschen denken, die Nietzsche als Helden und Herrentypen vorschweben, an den ungestümen Geist des Rembrandt-Deutschen Julius Langbehn, an den großen Hasser und Neider Abel Sánchez, dem Unamuno eine ganze Novelle widmet, auf die wir bald zu sprechen kommen. Und auf diese Weise erwirbt er natürlich selbst das Recht, die Lavaströme seines Temperamentes dem Leser hinzuschleudern [119]). „Unamuno aime mieux scandaliser ses lecteurs que de plier au bel usage sa manière d'écrire. C'est ce qui explique d'un pas. Voici le conseil qu'il donne à un ami: Tâche de vivre dans un continuel vertige passionel, d'être dominé par une passion. Seuls les passionnés mènent à bien des oeuvres vraiment durables et fécondes“ [120]).

Wie das ganze Leben des Griechen ein Agon ist, so auch das Leben Unamunos. „Il faut semer chez les hommes des germes de doute, de défiance, d'inquiétude et même de désespoir“ [121]).

Den Vorwurf, daß er immer von sich rede, weist Unamuno zurück. Das sollen wir alle tun! Wir sollen unser Innerstes hervor-

115) Don Quijote, Bd. I, S. 157.
116) R. Navarro, S. 248 f.
117) Curtius I. 176.
118) Curtius, I, S. 177.
119) ibid., S. 178.
120) M. Vallis, Revue de Paris (1921), p. 852.
121) Vallis, II., p. 853.

kehren und den Menschenbruder damit überfallen. Jede Zurückhaltung ist von Übel. Die Menschen sind Krustentiere. Jeder lebt in seiner Schale, in seiner Einsamkeit. Der Schriftsteller soll den Panzer seiner Mitmenschen zertrümmern, sie aufstören, sie erwecken. Unamuno sagt uns, daß er nicht für Leser schreibe, sondern für Menschen. — Er ist Hominist[122]).

Seine Aufgabe ist es, den Mitmenschen aus dem geistigen Schlafe aufzuwecken: „Il aime mieux s'attirer l'anthipathie du lecteur que justifier son indifférence“ [123]).

Worin liegt vor allem die tragische Ich-Du-Beziehung bei Unamuno? Sie liegt erstens darin, daß von irgendeiner Seite versucht wird, die Ich-Einheit der Persönlichkeit zu zerstören; zweitens in dem dieser Zweiheit zugrunde liegenden Geschlechterproblem. „Das Weibliche als das Erd-Naturhafte ist das Prinzip der Tragik. Aus dem Schoß der Mutter windet sich das Leben los, und in den Schoß der Mutter Erde kehrt es wieder zurück. So ist das Weib Lebensquell und Todesgöttin in einem“ [124]).

Im folgenden werden wir uns diesen Tragizismus an drei Schriften Unamunos veranschaulichen.

a) Abel Sánchez.

„Abel Sánchez“ ist, wie der Untertitel anzeigt, die Geschichte einer Leidenschaft.

„Von allen Romanen und Novellen Unamunos bringt „Abel Sánchez“ die geistige Haltung des Autors und das Bezeichnende und Eigene seines Schaffens am klarsten zum Ausdruck. Er ist charakteristisch sowohl der Form als dem Inhalt nach. Für Unamuno ist der Mensch die große Endabsicht irdisch-weltlichen Geschehens; daher vermag er ihn auch mit einer Schärfe zu erfassen und auf seine Grundkomponente zurückzuführen, die ihresgleichen sucht. Das Kain-Abel-Problem, ewig das Urbild leidenschaftlichen Gegensatzes zwischen Menschen, mußte den Psychologen Unamuno außerordentlich packen“ [125]).

Es ist eine Leidenschaft des Hasses, die Joaquín Monegro schon in seiner Jugend erfaßt, sich im Laufe der Jahre entwickelt und schließlich als schrecklicher Dämon sein Leben zu vernichten droht. Dieser Haß wendet sich ganz allein gegen seinen Jugendfreund Abel Sánchez.

Sie werden zusammen erzogen und studieren am selben Gymnasium. „In jeder Hinsicht schien Joaquín, als der Eigenwilligere, zu herrschen und zu führen. Abel aber war es, der doch immer wieder bei allem scheinbaren Nachgeben seinen Willen durchsetzte“ [126]).

122) Curtius, a.a.O., S. 178/79; Über die Kraft des Wortes bei Unamuno siehe Don Quijote, Bd. I, S. 106, 108, 115, 120, 139, 249, 250, 251; Bd. II, S. 25, 26, 206, 256, 256, 273.
123) Vallis, I., p. 49.
124) E. Przywara, a.a.O., Bd. III, S. 185.
125) W. v. Wartburg, Vorwort zu „Abel Sánchez“, S. 5/6.
126) Abel Sánchez, S. 11.

Joaquín war leidenschaftlich und heftig, Abel kalt und ein geschickter Diplomat, der sich bei allen sympathisch machte.

Von Joaquín sondern sich die Kameraden ab. Er sagt selbst: „Schon in der Kindheit war Abel der Liebenswerte und ich der Verabscheute, ohne daß ich den Grund erkannt hätte“ [127]).

Während der gemeinsamen Studienzeit am Gymnasium galt Joaquín als fleißig, ernst, zurückgezogen, mit einem Worte als der Streber; Abel war der Erste bei den Kameraden, bei den Stierkämpfen und auf der Straße; man hielt ihn für klug, witzig und freundlich.

Joaquín konzentrierte sich immer mehr auf sich selbst und wurde argwöhnisch. Er war verliebt in seine Kusine Elena. Bei ihr schüttete er sein Herz aus, weil er glaubte, daß sie ihn verstehen werde. Er wollte nun, daß Abel, der sich der Malerei gewidmet hatte — wie Joaquín der Medizin — ihm ein Bild der Geliebten malen solle. Elena mußte Abel Modell sitzen und dabei geschah es eines Tages, daß Abel und Elena sich heimlich verlobten. Jedoch Joaquín erfuhr davon und haßte seit jenem Tage Abel nur noch mehr. Abel begründet durch dieses Bildnis seinen Ruhm [128]). Der Verlobung folgt bald die Vermählung. Auch Joaquín, der seinen Haß verbergen muß, wird eingeladen. Er ist bestrebt, den Künstlerruhm Abels auf medizinischem Gebiete in den Schatten zu stellen. — Abel aber wurde ernstlich krank und ließ Joaquín rufen. Für letzteren wäre es ein Leichtes gewesen, Abel unauffällig dem Tode preiszugeben. „Ich kämpfte also, wie ich noch nie mit mir selbst gekämpft habe, mit diesem scheußlichen Drachen des Hasses, der mir das Leben vergiftet und verfinstert hat“ [129]).

Und er rettete Abel vom sicheren Tode. Um seine Leidenschaft niederkämpfen zu können, heiratet er Antonia, eine Frau ganz Zärtlichkeit und Mitleid; sie soll ihm beistehen in diesem Kampfe. Antonia aber sieht in ihrem Gatten einen Kranken, dem man helfen muß.

Abel erhielt einen Sohn, Joaquin eine Tochter. Diese Tochter, so glaubte er, würde ihn heilen. Das Kind in seliger Unschuld wird ihn von seiner Leidenschaft abbringen. Doch sein Haß wird größer und stärker, auch in der Religion findet er keine Zuflucht und Hilfe.

Der Sohn Abels studiert Medizin und Joaquín nahm ihn als Assistenten; dadurch glaubte er, von seinem Haß geheilt zu werden. Er hielt den Sohn für mittelmäßig und freute sich im Geheimen darüber. Er denkt, daß dieser Jüngling, der ihn so bewundert, ihn bald verehren wird und dadurch mehr ihm gehört als seinem Vater. Abel raubte ihm Elena und er wird Abel den Sohn rauben.

Die Erinnerung an Abel begleitet ihn in seiner Einsamkeit. „Denn in der Einsamkeit war er nie allein. Immer war der Andere

---

127) ibid., S. 12.

128) Über den Ruhm bei Unamuno siehe Don Quidjote, Bd. I., S. 84, 93, 94, 125, 211; Bd. II, 29, 115, 176, 178, 236.

129) Abel Sánchez, S. 38.

noch da. Der Andere! Es kam sogar so weit, daß er sich in einem Zwiegespräch mit jenem ertappte..." [130]).

Abel aber weiß nichts von dem sündhaften Begehren seines Freundes. Als letzten Ausweg zu seiner Rettung sieht dieser, wie seine Tochter, die eigentlich ins Kloster gehen will, doch auf inständiges Bitten ihres Vaters sich mit Abelin, dem Sohne Abels, verlobt. „Die jungen Brautleute verstanden einander sehr bald und gewannen einander lieb. In traulicher Aussprache erkannte jedes im anderen das Opfer seiner Familie" [131]).

Nun hoffte Joaquín, durch diese Mischung des Blutes von der schrecklichen Krankheit seiner Seele befreit zu werden. Vielleicht, so dachte er, werden eines Tages die Enkel sich gegenseitig hassen und befehden. Joaquína, Abelins Gattin, schenkt einem Kinde das Leben, in dem sich das Blut Joaquín Monegros mit dem Abel Sánchez' gemischt hatte.

Das Kind aber zeigte bald besondere Vorliebe für den Großvater Abel, der ihm schöne Bilder von Hunden, Katzen, Stieren und Menschen malte. „Abel, dieser grobe Egoist — dafür hielten ihn sein Sohn und Joaquín —, schien voll Herz und Gefühl für das Kind und wurde selber zum Kinde mit ihm" [132]).

Joaquín glaubt, daß Abel ihm seinen letzten Trost rauben will. Doch Abels Tage sind gezählt. Er wird schwer krank. Joaquín übernimmt die Betreuung des Kranken. Dabei kommt es zu einer Aussprache zwischen beiden, wobei Joaquín sich hinreißen läßt, Abels Hals mit beiden Händen wie mit Krallen zu packen und dieser kann nur noch keuchen: „Schurke". Abel stirbt an Erstickung [133]).

„Abel Sánchez" ist eine psychologische Studie von der Leidenschaft des Hasses, der in dieser Novelle, wie überall in der Wirklichkeit, als Quelle den Neid hat [134]).

Unamuno hat diesen tragischen Konflikt zu einem überwältigenden Erlebnis geformt durch die Tiefe, mit der er in die Psyche der gegensätzlichen Menschtypen eindringt. Für Unamuno handelt es sich nicht darum, Partei zu ergreifen, denn in ihm ist der tiefe, christliche Gedanke zu sehr lebendig, daß wir alle an der Gesamtschuld, die auf der Menschheit lastet, mittragen und unseren Anteil haben [135]).

b) Dos Madres.

Während in „Abel Sánchez" diet ragische Ich-Du-Beziehung darin besteht, daß Joaquín versucht, die Ich-Einheit Abels zu zerstören, und zwar dadurch, daß er Abel um seine Vorzüge beneidet und ihn darum zu vernichten trachtet, besteht sie in „Dos madres" vor allem in der tragischen Spannung und Beziehung der beiden

130) Abel Sánchez, S. 98.
131) Abel Sánchez, S. 131.
132) ibid., S. 157.
133) ibid., S. 163.
134) R. Navarro, S. 92 ff.
135) W. v. Wartburg, a.a.O., S. 6/7.

Geschlechter zueinander. Licht und Finsternis kämpfen um den Preis des Sieges.

Die Witwe Raquel, gepeinigt von dem quälenden Bewußtsein, keine Kinder gebären zu können, ist dem armen Don Juan in Liebe verbunden; sie haben einen einsamen Herd außerhalb der Bannmeile des Gesetzes errichtet[136]). Auch in ihrer ersten rechtmäßigen Ehe war sie ohne Kinder geblieben.

Raquel wußte Don Juan zu einer Ehe zu veranlassen, zwar nicht mit ihr, wie er es gewünscht hätte, sondern mit einer anderen. Er sollte ihr aus dieser neuen Ehe ein Kind schenken, das nur ihr gehören soll. Ihr Verlangen und rasender Hunger nach Mutterschaft grenzt bei dieser unfruchtbaren Witwe an Wahnsinn. Die Hölle, sagt sie, ist nicht, wie man annimmt, im Mittelpunkte der Erde, sondern vielmehr im Mittelpunkte eines unfruchtbaren Leibes[137]).

Don Juan, ohne eigenen Willen und ihr ganz ergeben, vermählte sich bald mit Berta, seiner Jugendgespielin. Und nun begann für ihn eine Höllenqual, die dauern sollte, bis zu seinem Untergang. Der arme, willensschwache Juan wird gestoßen und getrieben von den zwei Müttern, denen er beiden willenlos gehört. „Hinter ihm stand Raquel und vor ihm Berta, und beide stießen sie ihn vorwärts, drängten sie ihn und spornten sie ihn an. Wohin? In welcher Richtung? Er ahnte, daß sie ihn ins Verderben, in den Abgrund stürzen würden“[138]).

Als Don Juan und Berta eine Tochter erhielten, da war Raquel halb toll vor Freude. Sie wünschte und setzte es bei den Schwiegereltern Don Juans durch, daß das Kind den Namen Raquel erhielt[139]). Don Juan aber begann zu begreifen, daß er für Raquel nur ein Werkzeug, ein Mittel gewesen war; sie hatte ihn förmlich zum Schoße Bertas getrieben.

Und Don Juan verlor den Willen zum Leben. Er ging von nun ab seine eigenen Wege, und eines Tages fand man seinen Körper zerstückelt in einem Abgrund[140]).

Don Juans ganzes Vermögen ging an die Witwe Raquel über, wodurch diese Berta, ihr Kind und ihre Eltern, die ihr verschuldet waren, in ihre Gewalt bekam. Die Eltern Bertas gingen zuletzt auf den Vorschlag Raquels ein, die für ihren Lebensunterhalt sorgen wollte, während man ihr das Kind als Gegenleistung abtreten solle[141]).

Raquel hatte erreicht, was sie wollte. Dieses unfruchtbare Weib, sich verzehrend in dem Verlangen nach einem Kinde, teuflisch und zielbewußt in der Anwendung ihrer Mittel, triumphiert über den Mann, der nur ein willenloses Werkzeug in ihrer Hand ist. Obgleich unfruchtbar, vermag sie Leben zu wecken, das ihren Namen weiter-

136) Der Spiegel des Todes, S. 24.
137) „Spiegel des Todes“, S. 29.
138) ibid. S. 37.
139) ibid. S. 60.
140) ibid. S. 69.
141) ibid. S. 70/71.

trägt. Ihr Hunger nach Fortdauer ist gestillt. Ihr Namen wird fortleben im Gedächtnis derer, die sie unterjochte. „Aus den Planken der Erinnerung bauen wir uns das Schiff unserer Hoffnungen“ [142]). Ihr Leben kannte nur ein Ziel und dies hat sie um jeden Preis erreicht [143]).

c) Nada menos que todo un hombre.

Der Held der Novelle „Nada menos que todo un hombre“ ist, besonders was seinen Willen anbetrifft, eine starke Persönlichkeit im Gegensatz zu Don Juan in „Dos madres“, der nur ein erbärmlicher Wicht in den Händen der dämonischen Witwe Raquel ist.

In einer fremden Stadt, deren Namen wir nicht erfahren, lebt ein Mädchen von ganz besonderer Schönheit, auf die der Vater seine letzten Hoffnungen setzte, um seinen Ruin aufzuhalten [144]). Mit des Vaters Willen durfte sie nur einen reichen und vermögenden Mann heiraten. Jedoch das Vorhaben ihres Vaters ekelte sie an und sie dachte zu entfliehen, wobei ihr ihre beiden Verehrer, die sie heimlich hinter dem Rücken ihres Vaters hatte, behilflich sein sollen.

Allein diese waren feige und obgleich sie das aufbrausende und leidenschaftliche Temperament Julias fürchteten, sie brachten nicht den Mut auf, sie von Hause zu entführen, wie sie es von ihnen verlangte [145]). Der Vater hatte bald den passenden Bräutigam für seine Tochter gefunden. Julia nahm Alejandro [146]), einen Indianer von plumpem Wesen, aber von einem unbezwingbaren Willen, der in Amerika ein ungeheures Vermögen erworben hatte, zum Gatten. Wenn dieser sprach, so legte er eine besondere Betonung auf das Wörtchen „ich“ [147]). Diese Heirat glich in der Tat einem Geschäft. Und doch, dieser Mann gefiel Julia; er flößte ihr Furcht und zugleich eine eigenartige Liebe ein. Sie hatte alles, was ihr Herz begehrte, aber niemals sprach sie ihm von ihrer Liebe. Auch wußte sie nicht, ob ihr Gatte sie liebe oder nicht.

Seine Augen, seine Sprache hatten etwas Bezwingendes für sie und ob sie auch versuchte, ihren Gatten eifersüchtig zu machen, alles war vergeblich. Er blieb für sie: ein ganzer Mann. Sie fühlte sich immer mehr von ihm bezwungen und unterjocht [148]). Er ließ sich nicht betrügen und entehren. Er sagte ihr, wenn sie weiter darauf bestände, daß sie einen Geliebten habe [149]), so müsse er sie für geisteskrank erklären [150]). Schon am nächsten Tage führte er sein

142) Don Quijote, Bd. I, S. 107.
143) R. Navarro, p. 107 f.; Spiegel d. Todes, S. 24 f.
144) Spiegel des Todes, S. 97.
145) ibid., S. 100 f.
146) ibid., S. 108.
147) ibid., S. 109.
148) ibid., S. 115.
149) ibid., S. 125.
150) ibid., S. 145.

Vorhaben aus. Sie wurde in eine Irrenanstalt gebracht[151]). Julia, diese stolze und leidenschaftliche Frau, war jetzt wirklich daran, wahnsinnig zu werden. Sie sagte zu sich selbst: „Du hast recht, Alejandro, du hast recht. Ich war verrückt, unheilbar wahnsinnig, und nur, um dich eifersüchtig zu machen, nur deswegen habe ich alle diese Geschichten erfunden. Alles war erlogen. Wie hätte ich dich betrügen können! Dich, Alejandro? Glaubst du es mir?“[152]).

Sie liebte ihn, doch es war eine blinde Liebe, die sich mit blinder Furcht verband. Eines Tages kam ihr Gatte sie besuchen. Als sie ihn erblickte, warf sie sich ihm zu Füßen und bat um Verzeihung. Doch Alejandro sagte zu ihr: „Dir verzeihen? Was nur? Wegwegen? Man sagte mir, du seiest wieder geheilt; man habe dich von deinen Halluzinationen befreit....„[153]). Julia bemerkte mit Schrekken den kalten, durchdringenden Blick ihres Gatten.

Jetzt durfte sie in den Abgrund dieser schrecklichen, einsamen, verschlossenen Seele schauen. Tief in einem verborgenen Winkel dieser Seele strahlte ein Licht auf. Julia sah zwei Tränen in den kalten Augen dieses Menschen, und dann küßte er sie mit rasender Glut wie von Fieber erfaßt[154]).

Ein wenig später wurde Julia ernstlich krank und Alejandro kämpfte mit aller Kraft gegen den Tod, der ihm sein Liebstes rauben wollte[155]). Doch vergebens. Und indem er sich in die Erinnerung verlor, fühlte er sein ganzes Leben vorüberziehen, das er vor allem, am meisten aber vor sich selbst, verborgen gehalten hatte.

Er umarmte sein totes Weib und als man einige Stunden darauf die Tür zum Zimmer der Toten sprengte, fand man ihn blutlos und blutüberströmt[156]).

Unser Leben ist ein ständiger Kampf; entweder ich siege, wie Raquel und Alejandro, oder ich werde besiegt, wie Don Juan. Nur die Charaktere von besonderer Originalität und Stärke haben ihr Eigenleben. Die Schwachen sind „Masse, Herde“, sie haben keinen eigenen Willen.

Es ist eine eigenartige Welt, in die uns Unamuno in diesen drei Novellen einen Blick tun läßt. Das Dominierende bei allen ist der Egoismus. „Ich, Ich und immer nur Ich“, das ist Unamuno selbst. Alles spielt sich bei ihm in diesem Ichbereich ab.

Aber außer diesem Egoismus, der ganz im Diesseitigen wurzelt, gibt es noch einen andern, der auf das Ewige, die Unsterblichkeit, gerichtet ist. Die Egoisten der Erdverbundenheit und Diesseitsbezogenheit nennt man am besten Hoministen, die anderen, deren seelischer Schwerpunkt im Ewigen, Übernatürlichen liegt, am besten Aeternisten.

---

151) ibid., S.148.
152) ibid., S. 151.
153) ibid., S. 150.
154) ibid., S. 152.
155) ibid., S. 160 f.
156) ibid., S. 166.

Wenn man Unamuno gerecht werden will, so muß man sein ganzes umfangreiches und sehr heterogenes Werk heranziehen. Philosophisch in dem Sinne, wie man diesen Begriff auf Unamuno anwenden darf, ist eben jede Schrift von ihm, weil in allen der Mensch im Mittelpunkte steht, gleichviel, ob er „lo vital" fühlt oder nicht. Letzteres gibt nur den Wertgrad an, der anzeigt, ob der Mensch die Macht seines Willens preisgibt, oder sie mit allen Kräften seiner Seele behauptet und festhält [157]).

IV. Aeternismus.

Eine andere tragische Ich-Du-Beziehung ist die von Mensch und Gott. E. R. Curtius hat für Unamunos Religiösität das Wort „Aeternismus" geprägt: Das Pathos der Ewigkeit im schroffen Gegensatz zur Zeit. Wir wollen hier den Aeternismus wie er sich in Unamunos philosophischem Hauptwerk „Das tragische Lebensgefühl" darstellt, und den Aeternismus Don Quijotes, worin er seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat, uns vor Augen führen. „Donquijotismus" ist die Lächerlichkeit bis zum Irresein. Das ist der tiefe Sinn der Ignatius-, Theresia- und auch Christus-Parallelen im Don Quijote-Buch und der tiefe Sinn dessen, daß schließlich Don Quijote selber für Unamuno „Mein Herr" ist, d. h. Christus in ihn aufgeht. An einer Stelle läßt er sich sogar zu dem Ausruf hinreißen: „O, Don Quijote, mein heiliger Don Quijote!" [158]).

Wer möchte hier nicht denken an das „scandalum crucis", Christus im Spottgewand vor Herodes, und seine Jünger bis zu Franz von Assisi, bis zu Ignatius, bis heute, als „Narren in Christo" [159]).

Aber was ist der Grund, daß der Donquijotismus Unamunos so krampfhaft in sich verbohrt ist, während das heilige „Narrentum in Christo" von seligem Lächeln und Singen durchatmet, wie auf Lüften schwebt?

Unamuno gibt selber ehrlich die Antwort: Sein Tragizismus als Tragizismus Gottes. Nicht nur ist Gott dazu da, den Schrei nach Unsterblichkeit zu stillen, sondern in ehrlicher Folgerichtigkeit ist Gott nichts anderes als Grund und Idee von Menschheit. — Diese Tragik zwischen All und Grenze ist Gott. „Er ist für uns vor allem und in erster Linie der ewige Schöpfer und Erzeuger der Unsterblichkeit [160]).

Aber wie kommt ein Mensch, dem in seinen Schriften ganz unerwartet echte Gebete aus der Seele quellen, zu solcher Ideologie? Die Antwort liegt in der Psychologie des Unterdrückten. Der stolze

157) R. Navaro, p. 11 f., Spiegel d. Todes, S. 97 f.
158) Don Quijote, Bd. II, S. 104.
159) Przywara, II., S. 807.
160) Don Quijote, Bd. I, S. 37.

Spanier kann nicht vergessen, daß sein Volk einmal der Schutzvogt der Kirche war[161]).

Das echte, starke mitreißende Moment von Unamunos Religiosität ist die Unsterblichkeitssehnsucht; daß in unserer, dem „Temporalismus" verfallenen Epoche dieses ewige Bedürfnis der Seele wieder einen Ausdruck findet, das danken wir Unamuno .....

Es gehört zum guten Ton des intellektuellen Europa, von Tod und Ewigkeit nicht zu sprechen. Aber ist diese Verdrängung nicht mitschuldig an vielen Nöten, unter denen wir leiden?.... Der Mensch, dessen religiöse Psychologie Unamuno entwickelt, will nichts von seinem Ich aufgeben. Sein Unsterblichkeitshunger ist dem Wesen nach nichts anderes als Selbsterhaltungstrieb: suum esse conservare"[162]).

Doch er weiß nicht, daß das Sterben die Pforte zur Wiedergeburt ist. Unamuno haftet auch in der metaphysischen Sphäre immer etwas Unseliges, Gequältes und Disharmonisches an — und vielleicht liegt hier eine Wurzel seines tragischen Lebensgefühls.

Das entscheidende Zeichen christlicher Tragik jedoch ist die innere Erlöstheit und Freiheit mitten im Leiden. Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden; aber das Geheimnis solchen „Lächelns in Tränen" ist die ganze tiefe Demut vor Gott.

Tragik bleibt, die Tragik des Kreuzes, des Zeichens des Widerspruches, aber eine Tragik, die sich in letzter Tiefe der Seele als ruhiges Kind in den Armen des Vaters weiß, die jederzeit ein Fiat voluntas Dei zu sprechen bereit ist[163]). So kann der Tragizismus nur überwunden werden durch die radikalste Demut, darin der Mensch auch in der größten Begnadung sich als Mensch erkennt und anerkennt, weder „vergöttlichter Mensch", noch „vermenschlichter Gott", sondern „schlichter Mensch Gottes", der bei den letzten Dualismen solcher Stellung demütig verbleibt. Es gilt, zu einem wahrhaft aufrichtigen, tapfer erkämpften Credo vorzustoßen. Nichts weiter ist notwendig als das paulinische „sapere ad sobrietatem", weise sein in der Bescheidung.

a) Das religiöse Problem.

Das Problem, das Unamuno vor allem beschäftigt, ist das ewige Problem von dem letzten Sinn des Lebens, von der Fortdauer des individuellen Bewußtseins, von dem Erfassen Gottes. „Die Religion Unamunos ist sein persönliches Gottesproblem oder, wenn man so sagen will, das quälende Problem seines persönlichen Gottes, seine Agonie mit, durch oder gegen Gott"[164]). Er untersucht die metaphysische Angst, die die Seele der großen Menschen in dem Schweigen der ewigen Finsternis erschrecken läßt. Wir tragen tief in unserer Seele ein Geheimnis, aus dem neues Leben quillt und durch das wir

161) Przywara, II., S. 806 f.
162) Curtius, I., S. 175/6.
163) Przywara, Lit. Handweiser, S. 808.
164) Gaceta Literaria, p. 5.

geistig leben. „Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiere a cada hombre; es decir, quanto más hombre le haga“ [165]).

Dieses Geheimnis ist unser Leid, aber auch unser Trost. Oftmals scheint es zu schlafen, und wir merken es nicht, dann wieder scheint es sich mit elementarer Gewalt zu regen und will unser armes Herz nicht zur Ruhe kommen lassen. Einige Menschen hören auf die Stimme ihres Innern; sie führt dieses Geheimnis des Lebens zur höchsten Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Andere bleiben dieser Stimme gegenüber kalt und abstoßend; ihr Seelenleben gleicht einer Wüste, trocken und arm; auch durch den Schmerz werden sie nicht geläutert. Andere wieder versuchen, diese Stimme in Vergnügen und Lustbarkeiten zu ersticken. Nur bei wenigen dringt sie in die Seele und schlägt hier tiefe Wurzeln. Sie tragen eine unsichtbare Welt in ihrem Innern.

„Un mundo en él que tejen las tenieblas
y es todo cielo ...“ [166]).

Dieses Mysterium, das wir in der Seele tragen, ist Gott; es ist das Verlangen, den Raum und die Zeit zu überdauern. Das Herz wird von diesem Geheimnis ergriffen, doch der Verstand vermag es nicht zu erfassen. Aus diesem Widerspruch entsteht der tragische Ernst des Lebens. Die Existenz eines Individuums oder eines Volkes kann ohne eine bestimmte religiöse Basis nicht erklärt werden. Man findet kein Individuum, kein Volk, das nicht einen schwachen Schimmer von seiner Sendung in der Welt hat. Sein Bewußtsein weiß und fühlt die ewig-menschlichen Probleme unserer letzten Bestimmung [167]).

Im Hinblick auf die katholische Kirche ist Unamuno ganz und gar „heterodoxo“ [168]).

„Os ensaios de Unamuno sao uma das peças mais representativas da personalidade dêste glorioso heterodoxo, dêste anarquista apostólico romano, dêste místico sem fé, que se debate na agonia da sua mentalidade de ser finito e precário et da sua ânsia trágica de sobrevivir, de perdurar até ao ultimo dia do mundo“, wie Fidelino de Figuetredo, einer der feinsinnigsten Kritiker des modernen Portugal, sagt [169]).

Unamuno verachtet den trockenen Geist des Herzens und das Formalistische des Katholizismus. Nach ihm hat die Kirche versucht, das Evangelium Christi und das Recht und die Disziplin von Rom, den Geist und das Dogma in eine Form zu gießen [170]).

Vielen wird seine Kritik an der Kirche wohl begründet scheinen, andere aber können nicht umhin, mit diesem Menschen zu fühlen,

165) Ensayos, t. VII, p. 43.
166) Poesías, p. 155.
167) R. Navarro, p. 232.
168) Unamuno; „Por tierras de Portugal y de España, p. 164; Agonie d. Christentums, passim.
169) E. Schramm, a.a.O., S. 118.
170) Das trag. Lebensgef., Kap. IV.

„der das Evangelium und sein eigenes Herz in der Hand hält“ [171]). Das Christentum unter den modernen Völkern ist oft nur ein Scheinchristentum; sein wahres Wesen ist kaum noch wiederzuerkennen. Recht und Macht sind die herrschenden Kategorien in der modernen Moral; es sind heidnische Grundsätze, die Grundsätze des Machiavellismus [171]).

Unamuno versteht einen materiellen und einen geistigen Fortschritt im eigentlich christlichen Sinne, der von der heutigen Auffassung gänzlich verschieden ist. Es gilt, den Reichen zu befreien von seinem Reichtum, den Armen von seiner Armut [172]), alle von der Anhänglichkeit an dieses Leben. Wir müssen uns freimachen von den zeitlichen Bedürfnissen, um dadurch das Ewige in uns entdecken zu können.

Die moderne Welt glaubt nur noch an die materiellen Güter, doch wenn man nur an dieses irdische Leben glaubt, so führt dieser Weg ins Verderben und in den sicheren Tod [173]).

b) Der Durst nach Unsterblichkeit.

Unbekümmert um alle Gnostiker und Intellektuellen und Hyperintellektuellen geht Unamuno an das Problem, das es zu lösen gilt, wie ein Mann, der kämpft und zu sterben weiß, heran.

Mögen andere sein Bemühen als Mythologie bezeichnen, er läßt sich ebensowenig wie sein unsterblicher Held Don Quijote dadurch beirren, zu tun, was sein Mannesmut und sein Rittertum von ihm verlangen.

Er knüpft zunächst nochmals an den Satz Spinozas [174]) an, wo für ihn das: in suo esse perseverare eine besondere Bedeutung hat [175]). Demnach ist es unmöglich, an unsere Nichtexistenz zu glauben, unmöglich, unser eigenes Selbst ganz zu vernichten, uns als nichtexistierend zu denken. „Ich will Ich sein“. „Ich will mein Ich ... zu der Grenzenlosigkeit des Raumes und der Unerfüllbarkeit der Zeiten erweitern .... Wenn ich aber mein ganzes Ich erfülle, so werde ich zum ganzen All. — Alles oder Nichts!“ [176]).

Es ist der Wille zum Leben, der Wille zur Macht in besonderer und prägnanter Form.

„To be or not to be“, wie Shakespeare sagt, ist für Unamuno das Hauptproblem [177]).

Quid hoc ad aeternitatem? so fragt sich Unamuno bei seinem ganzen Schaffen, Kämpfen und Ringen. Selbst mit dem augustinischen Wort: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine! würde Unamuno sich nicht ganz abfinden. Das inquietum est cor nostrum ist sein Element, ist sprühende Lava, heißt: mit Gott

171) R.-Navarro, p. 233.
172) Don Quijote, Bd. 2, S. 129 f. und ebd. S. 135.
173) Ensayos, t. I, p. 32 und R.-Navarro, p. 229 f.
174) „Ethika“, pars III, propositiones VI—IX.
175) Das trag. Lebensgef., S. 49.
176) ebd., S. 50. 177) ebd., S. 50.

ringen; das requiescat aber hätte wohl für ihn nur sekundäre Bedeutung. „Und es ist auch besser so, daß keiner bis zu ihm, dem ewigen Ruhepunkt, gelange, denn der Gott schaut, stirbt, wie die Heilige Schrift sagt; der die höchste Wahrheit ganz ergreift, wird von ihr verschlungen und hört auf, zu existieren“ [178]). Die Agonie seiner Seele will Ewigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit. In seinen Adern rollt das Feuer eines Cesare Borgia, hier der Mann der Tat, dort der des Geistes. Beide kennen keine Grenzen für ihren Durst.

Auf der Gasse und für den Alltagsmenschen heißt dieser Durst nach Ewigkeit :Liebe. „Wer liebt, der will sich in dem anderen verewigen“ [179]).

Jeder Mensch will sein Leben ausdehnen, will fortdauern, ewig sein. Calderons und Shakespeare „Das Leben ein Traum“ [180]) wissen von dieser vanitas vanitatum, aber sie kennen und wissen auch um das unum necessarium. „Das Gefühl der Hinfälligkeit dieser Welt führt uns zur Liebe“ [181]). Es ist der Durst nach Sein, der uns fest an unsere Zukunft glauben läßt. Denn mir zu sagen: Du wirst nicht mehr sein, erfüllt mich mit Trauer. Ich will es nicht denken. In diesem Punkte indifferent zu bleiben, ist wohl kaum möglich.

„O Sein, immer Sein, Sein ohne je aufzuhören! Durst nach Sein, Durst nach mehr Sein! Immer zu sein! Gott zu sein!“ [182]).

Warum ehrt man die Toten und setzt ihnen kostbare Gedenksteine? Ist nicht, so fragt Unamuno, der Ahnenkult der Ursprung der primitiven Religionen? Maurice Barrès widmet den Toten einen besonderen Hymnus in seinem „La terre et les morts“ „Zur selben Zeit, da man für die Lebenden noch Lehm- und Strohhütten aufstellte, errichtete man schon Hügel für die Abgeschiedenen. Man verwendete den Stein weit eher zur Gruft als zur Behausung. Die Häuser der Toten und nicht die der Lebenden haben durch ihre feste Fügung die Zeiten überdauert“ [183]).

Dieser Kult, nicht der Sterblichen, sondern der Unsterblichen, erhält die Religionen, so wie er sie in die Welt gebracht hat.

„Aus dem Abgrund des Gefühls unserer Sterblichkeit steigen wir an das Licht eines neuen Himmels“ [184]). Denn obgleich uns fürs erste diese Betrachtung unserer Sterblichkeit qualvoll ist, so stärkt sie uns doch im letzten. Man muß Angesicht in Angesicht, Auge in Auge dieser Sphinx entgegentreten.

Wenn Leopardi die „infinità vanità del tutto“ besingt, so ahnt er die nahe Verwandtschaft von Tod und Liebe [185]). Der Liebende will das Liebesgefühl, die Liebeslust steigern und erhöhen. Man spricht im alltäglichen Sinne von grenzenloser Hingabe. Was will diese

178 Don Quijote, Bd. II, S. 116.
179) Das trag. Lebensgef., S. 51.
180) ebd. S. 51 f.
181) ebd. S. 51 f.
182) ebd., S. 52.
183) Das trag. Lebensgef., S. 53.
184) ebd., S. 54.
185) ebd., S. 56.

grenzenlose Hingabe anders besagen als: Ich dürste nach Liebe, Sein, Ewigkeit; nicht sterben, leben will ich. Alle Menschen sind sterblich, eine Ausnahme hat es bis jetzt nicht gegeben. Und so muß die Allgemeingültigkeit dieses Satzes in einem jeden von uns ein tragisches Gefühl auslösen. Aber eines steht fest: Ich will nicht sterben. Wenn St. Paulus sagt: Ich wünsche aufgelöst und mit Christus zu sein, so ist dieser Wunsch zu sterben nur das heiße Verlangen, ewig zu leben.

„Ich will eben nicht sterben. Nein, ich will es nicht, und ich will es auch nicht wollen. Ich will immer, immer, immer leben! Und ich will leben, als das gleiche armselige Ich, als das ich mich heute hier fühle, und eben deshalb quält mich die Frage nach der Fortdauer meiner ganz persönlichen Seele“ [186]).

Unamuno ist sich selbst der Mittelpunkt der Welt, der ganzen Welt. — „Ihr nennt das Egoismus? Es gibt aber nichts Allgemeineres als das Einzelne. Denn was von jedem Einzelnen gilt, das gilt eben von allen. Jeder einzelne Mensch wiegt die ganze Menschheit auf... Was man Egoismus zu nennen pflegt, ist das Prinzip der psychischen Schwere, eine Notwendigkeit“ [187]).

Ich liebe auch den Nächsten nur, weil er in mir, als ein Teil meines Bewußtseins lebt, weil er mir gleich ist, mein ist.

„Nein, nicht in das große All, in die unendliche Materie oder das unendliche Kraftfeld der Ewigkeit wünsche ich aufzugehen und auch nicht in Gott. Ich will ja nicht von Gott besessen sein, ich will ihn besitzen. Ich will selbst Gott werden, doch ohne darum mein Ich, dieses Ich, fahren zu lassen“ [188]).

Unamuno schreckt der Gedanke, daß er eines Tages sich von seinem Fleisch losreißen muß, noch mehr aber der Gedanke, sich trennen zu müssen von allem Fühlbaren und Gegenständlichen, von allem Objekt „Wenn ich vollkommen aufgehe in dem Gewühl der Sorgen und der Nöte dieses Lebens, mich einem Genuß oder einem Vergnügen hingebe, an einem Feste teilnehme oder in eine angenehme Plauderei vertieft bin, fühle ich mich plötzlich von der Empfindung ergriffen, als vernähme ich über meinem Haupte den Flügelschlag des Todes. Nicht der Tod, sondern etwas Anderes, Schlimmeres, ein Gefühl völliger Vernichtung, eine ungeheure Herzensangst bemächtigt sich meiner. Und diese Angt reißt mich aus dieser Scheinwelt heraus und läßt mich mit einem Schlage und wie mit Gewalt einer wahrhaften und wesenhaften Erkenntnis der Dinge teilhaft werden“ [189]).

Und er stellt die Frage: Ist das Hochmut, Unsterblichkeit zu begehren? Ich, der ich ein armseliger Erdenwurm bin, mit welchem Rechte fordere ich Unsterblichkeit? Darauf weiß er nur die eine

186) ebd. S. 57.
187) ebd. S. 58.
188) ebd. S. 59.
189) Don Quijote, Bd. II, S. 183.

Anwort: „Ich verlange kein Recht und verlange keinerlei Belohnung. Ich fühle nur die eine Notwendigkeit“ [190]).

„Und wer bist Du denn? fragt mich der Leser, und ich bezeuge ihm mit Obermann: ‚Ein Nichts für die Welt und für mich Alles‘. Wirklich Hochmut? So ist der Wunsch nach Unsterblichkeit Hochmut? Wie arm sind dann die Menschen! Wie ganz tragisch das Geschick, die Unsterblichkeit in das lockere, nachgiebige Erdreich eines Wunsches zu verankern! Und doch ist es wieder stumpfsinnig, den Wunsch zu verwerfen“ [191]).

Als Paulus seine Rede auf dem Areopag hielt und zu den Athenern von der Auferstehung sprach, da riß ihnen, den Intellektuellen, die Geduld. Bis dahin hatten sie aufmerksam zugehört. „Aber gerade davon, meine bedauernswerten Athener und intoleranten Intellektuellen, will ich in diesem Buche reden“ [192]).

Er will sich nicht der Vernunft unterwerfen, er will sich seinen Gott selbst erschaffen. Dieser soll ihn unsterblich machen. Sein Wille erkühnt sich, den Lauf der Gestirne abzuändern.

Der Begriff des Willens, der Energie und der Kraft bei Unamuno hat große Ähnlichkeit mit Nietzsches „Willen zur Macht“. Doch er unterscheidet sich in manchen Punkten von ihm. Weil Nietzsche nicht Christus selbst werden kann, redet er übel von Christus und dem Christentum, welches für ihn „der Dieb unserer Willenskraft ist“ [193]). Nietzsche erkennt nur Kraftmenschen, Machtmenschen, Übermenschen an. Das sind die Führer der Menschheit. Doch auch für sie kommt einmal das Ende, wie für Nietzsche selbst. Auch er will ewig unsterblich sein und so träumt er von der ewigen Wiederkehr; sie muß ihm die Unsterblichkeit ersetzen. Kann man eine solche Weltanschauung stark nennen? Auf den ersten Blick: ja! Aber verliert sie nichts von ihrem schimmernden Heroismus, wenn wir über die metaphysische Schwelle treten?

Welche Lügen erfindet man nicht, um diese Stimme in seinem Innern zu töten? Um dem schrecklichen Geheimnis seine Bitterkeit und tragische Grundstimmung zu nehmen. Da spricht man von „l'art pour l'art“ und will aus der Kunst eine Religion machen. Aber ist nicht alles das, was ich in Kunst und Wissenschaft, in Politik und Wirtschaft oder auf irgendeinem anderen Gebiete der Kultur und Technik leiste, dazu berechnet, eine Spur meines Geistes zu hinterlassen? Will ich mich dadurch nicht unsterblich machen?

Dante, der mit großer Kraft von der Eitelkeit der Welt spricht, läßt doch einen Lichtstrahl in das Dunkel der Hölle dringen. „Seine Verdammten haben alle den gleichen, glühendsten Wunsch, auf Erden nicht vergessen zu werden. Sie wollen, daß man von ihnen rede,

190) Das trag. Lebensgef., S. 60.
191) Das trag. Lebensgef., S. 60.
192) Das trag. Lebensgef., S. 63.
193) Das trag. Lebensgef., S. 64.

und dieses ist der hellste Lichtstrahl, der in die Dunkelheit von Dantes Hölle dringt“ [194]).

Ja, selbst von dem armen Bruder Franz wird uns der Ausspruch berichtet: „adhuc adorabor per totum mundum“. Wir wünschen alle zum mindesten dem Namen und dem Rufe nach ewig weiterzuleben im Gedächtnis der Menschen. Daher auch die Kraft und Energie, Gefahren zu bestehen und sich auszuzeichnen. Selbst vor einem Betrug schreckt man nicht zurück. „Man zeige mir den Denker, der nicht ad maiorem gloriam seiner selbst die ganze Menschheit betrügen würde!“ [195]). Jeder will die Wahrheit nach seinem Formprinzip gestalten; anders der theoretische, der ökonomische, der ästhetische, der soziale Mensch, wieder anders der Machtmensch und der religiöse Mensch. Sie alle wollen ihrer Zeit den Stempel ihrer Originalität aufprägen. Im letzten Kern ist auch der echte Führer nur ein Führer ad maiorem gloriam sui ipsius.

Wir führen eine harten Kampf mit der Vergangenheit und mit der Zukunft, die wir erobern wollen. „Wir kämpfen mit den Abgeschiedenen, die uns Lebenden das meiste Licht wegnehmen. Wir sind eifersüchtig auf die Genies der Vergangenheit. Der Himmel des Ruhmes hat nicht viel Raum, und je mehrere dort eintreten, desto weniger kommt dem Einzelnen zu“ [196]).

Auch für die Zukunft fürchten wir. Wir wollen bestehen vor dem Forum der Kritik und wünschen, dereinst zu den Auserwählten zu gehören. „Wenn der Mensch nicht mehr arbeitet, um zu leben, so arbeitet er, um zu überleben. Ein Schaffen, um des bloßen Schaffens willen, wäre ein Spiel und keine Arbeit“ [197]). Im Kampf um das Überleben geschah die erste Mordtat: Kain tötet seinen Bruder Abel [198]). Der Neid war der Urheber zu dieser Tat, wo die Erde zum ersten Mal des Menschen Blut trinkt; in Wahrheit: „Der Neid ist tausendmal gefährlicher als der Hunger. Wäre erst die sogenannte Brotfrage gelöst, die Erde würde sich in eine wirkliche Hölle verwandeln. Der Kampf um das Überleben erst gar gigantisch sein“ [199]).

Im Gedächtnis der Nachwelt wollen wir fortleben, zum mindesten so lange die Menschheit dauert. „Alles, ... klingt, wie ich weiß. etwas erbärmlich, doch aus der Tiefe dieser Erbärmlichkeiten entspringt neues Leben, und nur wer die Hefe verkostet, kann zu dem süßen Seim, dem Becher des Lebens gelangen. Unser Kummer bringt uns Trost“ [200]).

Wenn erst Unamuno die Demut [201]), die er bei seinem Herrn Don Quijote so hoch rühmt, sich erworben hat, kann er gläubig sprechen: In te, Domine, speravi; non confundar in aeternum.

194) ibid., S. 66.
195) ibid., S. 68.
196) ibid., S. 69.
197) ibid., S. 70.
198) Unamuno: „Abel Sánchez“.
199) ibid., S. 70.
200) ibid., S. 72.
201) Don Quijote, Bd. I, S. 86, Bd. II, S. 77, 198, 204.

c) Der Gottesbegriff bei Unamuno.

„Das religiöse Gefühl ist wohl genau gesehen ein Gefühl der Gottheit, ... Natürlich hängt aber alles von unserer besonderen Gottesvorstellung ab“ [202]).

Unamuno beginnt nun seine Untersuchung mit dem Gefühl des Göttlichen, um von hier aus zu dem „Begriff“ Gottheit und Gott vorzudringen.

Nach Schleiermacher ist das einfache Gefühl der Abhängigkeit die Wurzel und das Wesen jeder Religion. Der Urmensch, der sich von geheimnisvollen Mächten abhängig fühlt, empfindet die ganze Natur als personbegabt [203]). „Das Universum tritt uns als Einheit entgegen. Es ist ein Kosmos... Es besteht... Einheit zwischen Mensch und Natur. Der Mensch unterliegt nach seiner stofflichen Seite denselben Gesetzen wie die umgebende Natur. Er nimmt teil, an dem Welt- und Naturgefühl und an dem Schicksal des Kosmos“ [204]). Diese Einheit ist besonders stark bei dem Urmenschen, dessen Geist sich von der Natur noch nicht loszulösen vermag, er schwankt eben noch zwischen Traum und Wachen, zwischen Wirklichkeit und Einbildung. Dieser Zustand der Ungeklärtheit nährt in ihm das Gefühl und die Vorstellung des Göttlichen. Mit jeder neuen Klärung dieser Unterschiede verdunkelt sich jedoch das Gefühl des Göttlichen [205]).

Unamuno bezeichnet das griechische Heidentum nicht so sehr als polytheistisch, sondern vielmehr als pantheistisch, verwirft aber die landläufige Definition des Pantheismus, die lautet: „Alles ist Gott“ und sagt dafür: „Alles ist göttlich“. Die Götter standen mit den Menschen in Verbindung und verkehrten mit ihnen. „Die Götter stiegen danach nicht nur zu den Menschen nieder, sie standen mit ihnen auch in jeglichem Verkehr, und neue Götter wurden ebensowohl von irdischen Müttern geboren, wie Halbgötter von irdischen Vätern gezeugt“ [206]). Man kann diesen Prozeß nach Unamuno ebensowohl als Vermenschlichung als auch als Vergöttlichung bezeichnen. Mochten nun die Götter und Halbgötter in vielen Punkten den Menschen gleichen, in einem Punkte waren sie von ihnen, den Sterblichen, verschieden, nämlich: in ihrer Unsterblichkeit. „Ein Gott war eben ein unsterblicher Mensch; einen Menschen sah man in dem Augenblick für einen Gott an, als man nicht an seinen wirklichen Tod glaubte“ [207]).

Bald aber erkannten die Götter einen der ihrigen als obersten Gott an, gleichwie auch ein Nomadenvolk, zuerst wohl dann, wenn es sich von anderen, ihm feindlichen Stämmen, bedroht fühlt, eine Zentralgewalt anstrebt. So wurde bei den Urvölkern der Häuptling zugleich der gegebene Friedensrichter.

202) Das Trag. Lebensgef., S. 199.
203) ibid., S. 200.
204) A. Rademacher, Religion und Leben, S. 6/7.
205) Das trag. Lebensgef., S. 200.
206) Das trag. Lebensgef., S. 201. 207) ibid., S. 201.

Damit ist nach Unamuno der Schritt vom Polytheismus zum Monotheismus getan. Bei den Israeliten können wir zuerst von einem vollkommenen Monotheismus reden. Dann bemächtigte sich die Vernunft dieses Gottes und versuchte ihn zu definieren. Der logische, der rationale Gott, das „ens summum" aber ist nur eine bloße Vorstellung von Gott. „Die überlieferten, so heftig umstrittenen Gottesbeweise sind alle im Grunde genommen nur verunglückte Versuche, einer näheren Bestimmung des Wesentlichen an der Gottheit" [208]). Alle die „klassischen Gottesbeweise" beweisen im Grunde genommen nur das Dasein des Gottesbegriffes selber. Auch die Vorstellung, das bloße Dasein der Welt von einem ordnenden Prinzip, das man Gott nennt, abzuleiten, ist nach Unamuno nur eine Hilfsvorstellung, nur eine petitio principii. Auf rein logischem Wege scheint es für Unamuno unmöglich, zu einem Gottesbegriff zu gelangen. „... Dieser also gewonnene Gott, die bloße hypostasierte, in die Unendlichkeit projizierte Vernunft, kann von Niemand als etwas Lebendiges und Wirkliches empfunden oder auch nur vorgestellt werden" [209]).

Der aristotelische Gott der Logik ist nach Unamuno ein Gott voll innerer Widersprüche. Die Vernunft entfernt uns eher von Gott, als sie uns zu ihm hinführt; denn Gott erkennen, um ihn zu lieben, ist unmöglich, zuerst muß man ihn lieben und nach ihm dürsten, ehe man ihn kennen lernt. „Die Erkenntnis Gottes quillt aus der Gottesliebe, sie ist eine Erkenntnis, die nichts oder doch nur wenig Logisches an sich hat. Denn Gott ist unbeschreiblich. Gott beschreiben und abgrenzen wollen bedeutet, ihn innerhalb der Grenzen des Geistes festhalten zu wollen. In demselben Maße, in dem wir Gott definieren wollen, tritt uns das Nichts vor Augen" [210]). Der Gottesbegriff ist nur eine Hypothese, die nur so viel Wert hat, als sie uns aufklärt über Dasein und Wesen der Welt [211]).

Was uns nottut, ist, zu einer unmittelbar empfundenen Wirklichkeit vorzustoßen. „Mit seiner Idee (d. h. der praktischen Gottesidee) können wir uns zwar die Welt nicht erklären, doch haben wir die unmittelbare Empfindung Gottes, vor allem in den Augenblicken eines seelischen Erstickens. Und dieses Gefühl — das ist wohl zu beachten, denn darauf beruht die ganze Tragik, das ganze „tragische Lebensgefühl" — ist immer ein Gefühl des Hungers nach Gott, des Gottmangels!" [212]). Unser Glaube an Gott ist nach Unamuno vor allem der Wunsch, daß es einen Gott gebe, weil wir ohne ihn nicht leben können.

In seinem Gotthunger und Liebesbedürfnis erschafft der Mensch sich einen Gott und Gott erzeugt oder offenbart sich dem Menschen und der Mensch bildet sich in Gott.

---

208) ibid., S. 203.
209) ibid., S. 207.
210) ibid., S. 214.
211) ibid., S. 215.
212) ibid., S. 215/16.

Wir müssen danach streben, mit unserer geistigen Schöpferkraft die größtmöglichste Schöpferkraft der Menschheit zu erreichen, von der wir in Gott ein Teil sind. Der Gott unserers Herzens und unserer Gefühle ist nun zugleich allgemeiner und persönlicher Gott.

„Und dieser Gott, der Lebendige, dein und unser Gott, er lebt in dir und in uns. Und wir leben und regen uns und sind wiederum in ihm. Seine Daseinsform ist unser Durst und unsere Begierde nach ihm" [213]). Er ist Gott in einem jeden von uns nach der Art des Fühlens; der wahre Gott ist der in Wahrheit begehrte.

Die Vernunft ist kritisch und rein destruktiv, die Vernunft an sich tötet, dagegen die Phantasie schafft Leben. Wenn die Vernunft ausruft: „Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel!" so erwidert die Phantasie: „Fülle in der Fülle!" „Der Gott, nach dem wir Verlangen tragen, ist der Gott, zu dem wir beten, der Gott des Vaterunsers, der Gott, von dem wir vor allem und insbesondere, bewußt oder unbewußt, den Glauben an ihn selbst erbitten, daß Er in uns sich erschaffen möge ...." [214]).

Indem wir an Gott glauben, glaubt Gott an uns. Unser aller Wunsch und Streben ist zu sagen, wer Gott ist, so wie Jakob, als er die ganze Nacht mit der unbekannten Gotteskraft rang, zu Gott sprach: Sage mir deinen Namen! „Sage mir deinen Namen! das bedeutet so viel wie: Errette mich! Wir bitten Gott um seinen Namen, um mit dieser Kraft die menschliche Seele, den menschlichen Sinn des Unversums zu retten" [215]). Wir wollen stets seinen Namen wissen und es ist ein einziger Name, der uns befriedigt, und dieser Name ist: Christus, Erlöser [216]).

Unamuno gibt uns also keine Definition von Gott, weil Gott sich nicht definieren läßt. Er begnügt sich, uns zu sagen, Gott sei ein Wesen mit einem fühlenden Herzen, das mit den Geschöpfen leidet und sich ängstigt, soweit es universales Bewußtsein ist. Bei Unamuno nimmt Gott an unseren Leidenschaften teil, er liebt uns nicht nur, sondern er leidet auch mit uns, so wie wir Gott lieben und mit ihm leiden. Gott ist für ihn:

„sustanciación del eternal anhelo;
sueño de la congoja" [217]).

Wir können also bei Unamuno von einem Gottes„begriff" kaum sprechen, eigentlich nur von einem Gottesgefühl. „ ... je weniger es uns gelingt, Ihn zu definieren, und Ihn uns vorzustellen, umso besser verstehen und umso inniger lieben wir Ihn" [218]) [219]).

---

213) ibid., S. 227.
214) ibid., S. 229.
215) ibid., S. 230.
216) ibid., S. 231.
217) Poesías, p. 109.
218) Don Quijote, Bd. II, S. 158. Ferner Bd. I, S. 37, 217 und Bd. II, S. 210.
219) Das Trag. Lebensgef., S. 199 und R. Navarro, p. 235 s.

d) Die Macht des Glaubens.

Unamuno beginnt seinen Essai: „La fe“:

„P.—? Qué cosa es fe?
R.— Creer lo que no vimos“ [220]).

Die theologische Tugend des Glaubens ist nach Paulus „die Substanz oder das Ding an sich der erhofften Dinge, die Darlegung des Niegesehenen“ [221]).

Der Glaube ist offenbar an die Hoffung gebunden, ihr untergeordnet; er ist eigentlich die Unterlage, die Grundlegung des Gehofften und seine Bürgschaft. „La fe es confianza ante todo y sobre todo; fe en sí mismo tiene quien en sî mismo confía, en sí y no en sus ideas; .... Espera, porque la fe consiste en esperar y querer“ [222]).

Der Glaube, der aus seinem logischen rationalen Erkenntniselement und einem irrationalen biologischen Gefühlsmoment besteht, erfordert durchaus einen Stoff oder Inhalt des Glaubens. Und in der Tat: „La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: lo vida plena“ [223]).

In den europäischen Sprachen ist der Ausdruck Glaube vielfach doppelsinnig, so wenn ich z. B. sage: „Ich glaube das oder jenes, aber ich weiß es nicht“ [224]). In dem einen Falle ist es eine ganze und volle, im anderen Falle nur eine schwache, geradezu schwankende Zustimmung. Um hier Klarheit zu schaffen, untersucht Unamuno die Etymologie des spanischen Wortes „fe“. „Fe“ ist abgeleitet vom lateinischen Worte fides, hiervon wieder abgeleitet fidelis, fidelitas, confidere etc. (sämtliche Wörter sind auch im Spanischen vorhanden). Die lateinische Wurzel fid ist dieselbe wie die griechische πίθ in dem Worte πείθειν — überreden, überzeugen, Medium und Passivum πείθεσθαι — gehorchen; „.... y obedecer es obra de confianca y de amor“ [225]). πίστις geht zurück auf die Sprachwurzel πίθ und ist wohl zu unterscheiden von γνῶσις; der Glaube ist zwar eine Art Erkenntnis, mindestens eine Erkenntnis unseres innersten Triebes und seine Gestaltung. Die beiden Wörter fides und πίστις zeigen in ihrer ursprünglichen Bedeutung den Sinn des Vertrauens, der Hingabe an einen fremden Willen, an eine Person [226]).

Wir glauben in der Tat an eine Person, der wir vertrauen, die uns Hoffnung macht; aber wir glauben nicht der Wahrheit und der Hoffnung [227]).

---

220) Ensayos, t. II, p. 221.
221) Das trag. Lebensgef., S. 235.
222) Ensayos, t. II, p. 221/222.
223) Ensayos, t. II, p. 222.
224) Das trag. Lebensgef., S. 236.
225) Ensayos, t. II, p. 224.
226) Das trag. Lebensgef., S. 237. 227) Trag. Lebensgef., S. 237.

Das Eigentliche an der Person ist nun der Wille und der Wille hat immer die Zukunft zum Gegenstand; an das Gegenwärtige und gar an das Vergangene glauben wir weniger. Der Glaube bezieht sich eben in erster Linie auf das Zukünftige und ist ein Akt des Vertrauens[228]). „ ... pistis santa confianza en el ideal, refugiado en el porvenir siempre... Este ideal no se complirá será eternamente futuro, mejor conservar su idealidad preciosa que es la que nos vivifica,...." [229]).

Auch der religiöse Glaube ist bis zu Ende ein Willensakt; unser Geist bewegt und richtet sich auf eine praktische Erkenntnis oder auf eine Person hin, auf einen Lebenswert und keinen bloßen Erkenntniswert[230]). „Las ideas no viven ni vifican ni aman.... el espíritu que vive, vivifica, ama ...." [231]). Der Glaube an Gott aber ist nach Unamuno vor allem das heiße Verlangen und der Wunsch und das Bedürfnis, daß Gott sei. Gott aber offenbart sich dem, der ihn in Liebe sucht. Wenn wir nun Unamuno fragen, wie sein Glaube an Gott beschaffen sei, so antwortet er uns: „Ich glaube nämlich an Gott, nicht anders als ich an meine Freunde glaube; darum, weil ich den Hauch seiner Liebe verspüre und seine unsichtbare Hand, die ich zwar nicht fassen kann, die mich aber zu sich zieht. Weil ich eine innerste Überzeugung von einer auf mich gerichteten Vorsehung habe und von einem Weltgeist, der mein persönliches Schicksal mir vorschreibt" [232]).

Ich suche die Wahrheit; Wahrheit ist aber nur das, an das ich glaube, denn woran ich nicht glaube ist eben Lüge[233]).

Der Glaube an Gott muß sich mit Männlichkeit (virilitas)[234]) paaren, er muß sich durch alle Zweifel hindurchkämpfen. „Ein Glaube, der nicht zweifelt, ist ein toter Glaube", zusammengehalten mit der trotzigen Devise Theodor Storms: „Der Glaube, der ist zum Ruhen gut — Er bringt uns nicht von der Stelle —. Der Zweifel in ehrlicher Männerfaust — der sprengt die Pforten der Hölle", diese beiden Worte, so vermessen sie klingen, sind doch im Grunde nichts anderes als jenes einst an Jesus gerichtete und von Erhörung und Erfüllung gekrönte Menschenwort: „Ich glaube Herr! Hilf meinem Unglauben!" [235]).

Der einzigmögliche Glaube für einen Menschen ist: der Wille zum Glauben — the will to believe[236]). „Die Dinge sind umso wahrer, je mehr man an sie glaubt, und es ist nicht der Verstand, sondern der Wille, der uns die Wahrheit aufdrängt" [237]). Die Zweifel aber

228) ibid., S. 238.
229) Ensayos, t. III, p. 227.
230) Das trag. Lebensgef., S. 239.
231) Ensayos, t. II, p. 229.
232) Das trag. Lebensgef., S. 243.
233) Ensayos, t. II, S. 239.
234) Agonie des Christentums, S. 77.
235) H. Hommel, a.a.O., S. 390.
236) Agonie des Christentums, S. 131.
237) Don Quijote, Bd. I, S. 240.

sind das Durchgangsstadium zum wahren Glauben, sie sind seine Nahrung; der Glaube muß von Augenblick zu Augenblick errungen werden, denn ebenso beruht das wahrhafte Leben nur auf dem Tode, weil das Leben ohne irgendeine Art des Todes in ihm, ohne Vernichtung und Auflösung in seinem Werden nichts anderes wäre, als ein dauernder Tod, eine versteinerte Ruhe [238]). „? Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses?" [239]).

Der Glaube, vor allem der religiöse Glaube, bedarf nach Unamuno der : sinceridad, tolerancia y misericordia. Auf den ersten Blick muten die beiden letzten Forderungen eines wahren Glaubens bei Unamuno wie eine Schwäche an, aber nur für den Augenblick und nur für den, der nichts von der tragischen Ich-Du-Beziehung bei ihm weiß. „Sinceridad para descubrir el ideal siempre y oponerlo a la realidad; tolerancia hacia las diversas creencias que dentro de la común confianza caben, misericordia haçia las víctimas del pasado y del presente incoercibles. Esta es fe" [240]).

e) Der Aeternismus Don Quijotes.

Unamuno ist der Verkünder des Donquijotismus und des Aeternismus. „In seinen beiden Hauptwerken, dem „Tragischen Lebensgefühl" und dem „Don Quijote", hat Unamuno einer Grundstimmung und Geisteshaltung Gestalt und Ausdruck gegeben, wie sie aus der spezifischen Art seines Welterlebnisses hervorwachsen; in dem ersten Werk in gedanklicher Ausdeutung und in der Begriffssprache der Philosophie; im „Don Quijote" in der der Unmittelbarkeit des Gefühls näherliegenden adäquateren Form der Dichtung" [241]). Unamuno löst das Buch „Das Leben von Don Quijotes und Sanchos" von seiner Zeit und seinem Autor los, ja, sogar von seinem Lande, um es sub specie aeternitatis zu betrachten. „Die Sucht nach Ruhm und Verewigung des Namens ist die innerste Essenz des Donquijotismus, sein Wesen und sein Existenzgrund... Worauf es ankommt, ist, einen Namen zu hinterlassen, der Jahrhunderte überdauert... nicht zu sterben. Nicht zu sterben! Dies ist die tiefste Wurzel, die Wurzel der Wurzeln der donquijotesken Narrheit. Nicht sterben! Nicht sterben!" [242]). Der „Don Quijote" ist die spanische Bibel, und als solche fordert und verlangt er eine mystische Deutung [243]). Das Leben Don Quijotes und Sanchos ist für Unamuno: „une oeuvre d'enthousiasme et de foi, une exégèse passionnée; la religion nationale de l'Espagne.... l'origine d'une philosophie espagnole, d'un sentiment national..." [244]). Unamuno will nicht „Cervantist sein, sondern „Quijotist". Dichterische Gestalten haben ihr Eigenleben, unabhängig von ihrem Schöpfer [245]).

238) Don Quijote, Bd. II, S. 37. 239) Ensayos, t. II, S. 221.
240) Ensayos, t. II, S. 241 und Trag. Lebensgef., S. 235 f.
241) O. Buek, Einl. z. Don Quijote, S. V.
242) Don Quijote, Bd. II, S. 236.
243) Curtius, I., S. 168 f. 244) Vallis, I., p. 51/52.
245) Don Quijote, Bd. I, S. 221, Bd. II, S. 303.

Vielleicht hat Cervantes selbst seinen Helden (und noch mehr den Sancho) nicht immer verstanden. Sie sind ja nicht willkürliche Erfindung; er empfing sie vom Genius seines Volkes. Sie reichen über ihn hinaus. Unamuno erneuert die geistige Schriftauslegung des Mittelalters auf veränderter Grundlage. Sein Leben Don Quijotes hat einen religiösen Hintergrund. Es soll einen heiligen Kreuzzug vorbereiten; es gilt, den heiligen Kreuzzug für die Torheit des Glaubens wider die Vernunft[246]).

Jedoch die beste Einführung in das Leben Don Quijotes und sein Bemühen um Unsterblichkeit gibt Unamuno selbst in seinem Ensayo: „Sobre la lectura e interpretación del Quijote“[247]).

Man hat mit Recht gesagt, so beginnt Unamuno, daß nicht gerade in Spanien „Quijote“ am besten bekannt ist; nein, gerade in Spanien ließt man „Quijote“ am wenigsten. Aber die literarische Welt weiß, daß „Quijote“ das Hauptwerk der spanischen Literatur ist.

Man muß den „Quijote“ mit Aufmerksamkeit lesen, nicht, um die Zeit totzuschlagen; man muß ihn weit mehr mit dem Herzen als mit dem Verstande lesen.

Kaum einer hat sich, wie Unamuno meint, die Mühe genommen, sich in die Seele Don Quijotes zu vertiefen. Genug aber hat man sich über ihn lustig gemacht. Quijote gehört nicht Cervantes, sondern allen, die ihn lesen und sich in ihn vertiefen; denn Cervantes schenkte uns den Quijote aus der Seele seines Volkes und der ganzen Menschheit. So wie Cervantes der Vater Don Quijotes ist, so ist das Volk, aus dem er ihn empfing, seine Mutter. Cervantes ist nur der Diener und Repräsentant seines Volkes.

Don Quijote hat nach Unamuno ebenso existiert und in Wahrheit gelebt wie Christus, von dem uns das Evangelium erzählt, „denn für die Ewigkeit sind die Legenden und Fiktionen wahrhafter und realer als die Historie“[248]).

Wie die Bibel für Generationen von Menschen eine unerschöpfliche Quelle des Trostes gewesen ist, und noch ist, so müssen wir auch in „Don Quijote“ nicht das Literarische suchen, sondern vor allem das wahrhaft Ewige und Universale. Don Quijote muß werden: la Biblia nacional de la religion patriótica de España[249]).

Zum Schluß seines Ensayo wirft Unamuno die Frage auf: Werden für Spanien bald bessere Tage kommen? Wird man Don Quijote und Sancho Pansa besser verstehen? Er sieht geradezu im Donquijotismus die Heilung und Erlösung Spaniens. Der Donquijotismus ist für Unamuno *die* spanische Philosophie. „.... in einem Werk des Spottes und des Humors ward unsere ganze spanische Philosophie niedergelegt und beschlossen; die *einzige*, die diesen Namen wahrhaft und im tiefsten Sinne des Wortes verdient. In

246) vgl. Don Quijotes Grab in: Das Leben Don Quijotes und Sanchos, München, 1926, Bd. I. S. 3—25.
247) Ensayos, t. V, p. 201—230.
248) ebd., I, S. 221.
249) Ensayos, t. V., p. 215.

einem Werk des Spottes und des Humors drang die Seele unseres Volkes, in einem Menschen inkarniert, bis in die Abgründe des Lebensgeheimnisses vor“ [250]).

Nach Unamuno haben alle, auch Cervantes, seinen Helden nicht verstanden. Nach Romera-Navarro jedoch entspricht dies nicht der Wahrheit. Auch schon vor Unamuno, so sagt er, hat es Männer gegeben, die sich in den tiefen Sinn des unvergleichlichen Buches versenkt haben [251]).

Doch Unamuno geht über alle diese Deuter weit hinaus: für ihn ist Don Quijote „der Held, der Heilige“ schlechthin; er ist für ihn: „Mein Herr, Don Quijote, mein heiliger Don Quijote“. „Cervantes mußte erscheinen, um dies Leben zu erzählen und zu erklären, und ich ward geboren, um es zu deuten ...“ [252]).

Don Quijote ist für ihn der Führer durch dieses Leben. „Und nicht so sehr seine Weltanschauung als sein Weltgefühl soll er verkünden. Er soll es tun, um des Ruhmes willen, denn dieser ward uns, wie der Nordstern, zum Pol unseres Lebens gegeben“ [253]).

Er ist der treue Jünger Don Quijotes und in seiner Gefolgschaft will er dem Tode ins Auge schauen, er will wie Don Quijote unsterblich werden. „Und so ist es in der Tat, Don Quijote ward gerade unsterblich durch seinen Tod. Denn es ist der Tod, der uns unsterblich macht“ [254]).

Tod und Leben sind für Unamuno keine Widersacher. „Tod und Leben sind armselige Ausdrücke, deren wir uns in diesem Kerker von Raum und Zeit bedienen. Sie haben beide eine gemeinsame Wurzel und die Wurzel dieser Wurzel reicht hinab bis in die Ewigkeit des Unendlichen, bis hinein in Gott, das unendliche Weltbewußtsein“ [255]).

Don Quijote [256]) ist ein Kämpfer und Streiter; er ist kein Pessimist, weil er an das ewige Leben glaubt, denn darum eben kämpft er. Er muß gegen sich selbst ankämpfen als ein Opfer „zugleich des Intellektualismus wie des Sentimentalismus, das umso gekünstelter in seinen Gefühlen erscheint, je ursprünglicher diese sind.“ ... „Der Arme will ja das Irrationale rationalisieren und umgekehrt. So verfällt auch er in die geheime Verzweiflung des kritischen Jahrhunderts, dessen gewaltigste Opfer Nietzsche und Tolstoi gewesen sind.“ [257]).

Durch diese Verzweiflung nun wird er zum Erwecker der schläfrigen Seelen, zum „dormitantium animorum excubitor“, wie sich Giordano Bruno nannte [258]).

250) ebd., I, S. 221.
251) R.-Navarro, p. 182 f.
252) Don Quijote, Bd. II, S. 306, Bd. I, S. 195, Bd. II 216, 230, 293/4.
253) Don Quijote, Bd. II, S. 246.
254) Don Quijote, Bd. II, S. 304.
255) Don Quijote, Bd. II, S. 305.
256) Vergl.: Otto Miller: Individualismus als Schicksal, S. 288 f.
257) Das trag. Lebensgef., S. 410.
258) Das trag. Lebensgef., S. 411.

Die gegenwärtige Mission des Don Quijote in dieser Welt ist: laut in die Wüste zu rufen, weil die Wüste hört, auch wenn die Menschen nicht hören und diese Stimme wird dann eines Tages zu den europäischen Regenerationisten dringen und sie zum wahren Sinn des Lebens hinführen.

Das ist die Auffassung und Meinung Unamunos von Don Quijote.

V. Agonismus.

Agonismus hat dieselbe Sprachwurzel wie ἀγών und ἀγωνία, beide wiederum abgeleitet von ἄγειν. Die Wörter auf -ismus, frz. -isme, span. -ismo bezeichnen die Zugehörigkeit zu dem im Stammwort ausgedrückten Begriff als persönliche Anschauung [259]). Im vorliegenden Falle handelt es sich vorwiegend um einen Welt- und Lebensanschauungsbegriff. „Agonie, das bedeutet Kampf. Wer in Agonie lebt, lebt, indem er kämpft: gegen das Leben selbst kämpft. Gegen das Leben und gegen den Tod, wie der Stoßseufzer der heiligen Therese de Jésus lautet: ‚denn ich sterb', weil ich nicht sterbe'." [260]).

Bei Unamuno ist alles auf eine metaphysische Ebene gerückt, so auch der Begriff „Agonie". Es ist also kein Kampf im alltäglichen Sinne. Die Attribute, die Unamuno ihm gibt, sind: anhelo, ansia, congoja, hambre, sed, d. h. Angst, Qual und inbrünstiges Verlangen, den letzten Sinn des Lebens zu erfassen (nach Unamuno: zu fühlen) mit einem Worte: ein Ringen mit Gott selbst. Hier erinnert uns Unamuno unwillkürlich an Sören Kierkegaard [261]).

„Mein Körper lebt nur, weil er jeden Augenblick gegen den Tod ankämpfen muß, und meine Seele lebt gleichfalls, weil sie jeden Moment ihres Lebens mit dem Tode ringt" [262]).

Es gilt also einen Kampf auf Leben und Tod.

a) Das Leben ein Kampf.

Die Philosophie Unamunos als Lebensanschauung ist eine Philosophie des Agonismus. „Schau, mein Leser, obgleich ich dich nicht kenne, liebe ich dich doch so sehr, daß, wenn ich dich in meinen Händen halten könnte, ich dir die Brust öffnen, dir tief im Innern deines Herzens eine schmerzhafte Wunde schlagen und Essig und Salz in sie hineinschütten würde, damit du nie mehr Ruhe und Frieden finden könntest und in ewiger Unruhe und von ewiger Sehnsucht verzehrt dahinleben müßtest" [263]).

Das unum necessarium ist: sich selbst und den anderen aus der Lethargie und Abulie aufzuwecken, den göttlichen Funken neu zu

---

259) Meyer-Lübke, Histor. Grammatik der franz. Sprache, II. T. Heidelberg 1921, S. 59.

260) Agonie des Christentums, Einltg. S. 11.

261) Man vergleiche besonders Sören Kierkegaard, Begriff der Angst (1884).

262) Don Quijote, Bd. II, S. 27. 263) Don Quijote, Bd. II, S. 273.

entfachen, mit einem Worte es gilt zu handeln, versuchen einander geistig zu unterjochen. Diese tragische Spannung zwischen Ich und Du ist ein wesentliches Kennzeichen der Lebensphilosophie Unamunos, wie wir sie bereits in ihren wesentlichen Zügen auf Grund dreier Novellen von Unamuno charakterisiert haben.

„Vencer o ser vencido
esto es ser hombre entero!
Ser hombre, ser más que hombre
ser digno del Eterno" [264]).

Die Moral Unamunos ist eine Moral des Kampfes. Das Leben ist die Kraft der persönlichen Energie, die Kraft, über sich selbst zu siegen und mit Geist die Zügel in die Hand zu nehmen.

Auch bei Nietzsche steht der Mensch im Mittelpunkt der Philosophie, aber nichts ist weiter entfernt von dem „Übermenschen" Nietzsches als der „hombre de carne y hueso". Nietzsche würde eine solche Kampfmoral nicht verstehen können, die verlangt, daß man den Nächsten lieben muß, um ihn zu beherrschen.

„Que amemos al vencido
vencidiéndole en la lucha con amor" [265]).

Nietzsche würde niemals zugeben, daß die Demut, die Geduld und der Verzicht heroische Tugenden seien. Unamunos Held und Heiliger, „Don Quijote zog aus, um zu wirken und zu handeln, und setzte sich der Gefahr aus, daß die Menschen sein Werk verspotteten, und so wurde er zu einem der reinsten Beispiele und Musterbilder echter Demut" [266]).

Nietzsche würde nicht verstehen, daß man sich selbst besiegen muß, um sich den andern schenken zu können; Unamuno schafft keine Herrenmoral für den Übermenschen und keine Herdenmoral für das Sklavenvolk. Das wahrhafte Leben besteht im Handeln: „Arbeiten und nicht verzweifeln!", wie uns Carlyle in seinem herrlichen Buche zuruft.

„pues vivir es obrar y lo único que queda
la obra es; echa, pues, mano a la obra" [267]).

Wir müssen danach streben, ein ganzer Mann zu werden, ein Held, ein Heiliger. Es ist nicht das Glück, das wir suchen und erstreben sollen, sondern die höchste Fülle des Lebens. „Nur der ist ein wirklicher und aufrechter Mensch, der mehr sein will als Mensch" [268]). „Plenitud de plenitudes y todo plenitud". Um dahin zu gelangen, müssen wir zuerst unsere eigene Persönlichkeit fühlen, die ganze Fülle unseres Geistes. Was aber ist die eigentliche Substanz des Le-

264) Poesías, p. 235.
265) Poesías, p. 95.
266) Don Quijote, I, S. 86.
267) Rosario de sonetos liricos, LXV.
268) Don Quijote, I, S. 77.

bens und die Wurzel der Perönlichkeit? Für Unamuno wie für Schopenhauer und Kierkegaard: der Schmerz. Glück, Reichtum und Vergnügen sind den höchsten menschlichen Zielen hinderlich. Auch die Liebe ist kein Ausruhen im Glück; im Gegenteil, sie ist das tragischste, was es im Leben gibt[269]). „Nur im Leid gibt es wahre Liebe. In dieser Welt heißt es wählen zwischen Liebe (oder Leid) und Glück. Die Liebe bringt uns kein anderes Glück als das Glück des Liebens selber, als den armen Trost einer ungewissen Hoffnung. Sobald die Liebe glücklich wird, hat sie sich selbst genug getan, begehrt sie nicht länger und ist sie nicht länger Liebe. Die Satten, Glücklichen lieben nicht; sie schlafen ein über der Gewohnheit, nahe dem gänzlichen Verlöschen. Sich gewöhnen heißt bereits — beginnen, nicht mehr zu sein. Je mehr der Mensch leidensfähig, d. h. tieferen Kummers fähig ist, desto mehr ist er Mensch"[270]). Wach sein in jedem Augenblick des Lebens, handeln und kämpfen ist die Parole der Lebensphilosophie Unamunos. Dieser Aktivismus, Energismus, Dynamismus Unamunos wird uns die Augen öffnen für das, was hinter den Dingen liegt. Aus Aktivisten des Alltags werden alsdann religiöse Aktivisten, für die wir den Begriff Agonisten gewählt haben. So zeigt die Lebensphilosophie Unamunos eine Synthese beider Welten, die anderen Lebensphilosophien oft fremd ist. „Dieser religiös-aktivistische Typ entspricht insbesondere der seelischen Organisation des Abendländers, dem die Arbeit Lebensbedürfnis ist, und scheint dem kulturfrohen, naturaufgeschlossenen Menschen der Gegenwart wieder noch mehr kongenial zu sein, so wie der mystische dem Mittelalter kongenial war. So bleibt ihm schließlich überhaupt nur die Wahl, im Irdischen aufzugehen oder aber die irdische Arbeit zu heiligen"[271]). Um die höchste Lebensfülle zu erreichen, muß ich dauernd kämpfen, um moralisch emporzusteigen und auch den andern in seinem Bemühen unterstützen.

„Quiero mi paz ganarme con la guerra"[272]).

Es ist infolgedessen ganz natürlich, daß Unamuno das Ideal des modernen Europäers zurückweist. Dieser Typ Mensch weiß sich frei — oder handelt so als ob er frei sei — von der tiefen Angst um die letzten Dinge; er vermag der Sphinx nicht in die Augen zu schauen, er sucht hier auf Erden nur sein Glück und sein Vergnügen. Doch dem donquijotesken Menschen ruft Unamuno zu: „Leide, um zu schaffen und um schaffend zu leben"[273]).

„Sea inmortal dolor, mi eterno buitre,
y no placer efímero, mi premio"[274]).

---

269) Trag. Lebensgef., S. 57.
270) Trag. Lebensgef. S. 255/56.
271) Arnold Rademacher, Religion und Leben, Freiburg 1929 S. 166.
272) Poesías. p. 324.
273) Don Quijote, II, S. 185.
274) Poesías, p. 148.

„Wir müssen mit allen Mitteln danach streben, unsterblich zu werden“ [275]). Das ist der tiefste und letzte Sinn der Lebensphilosophie Unamunos.

b) Das Persönlichkeitsideal bei Unamuno.

Daß wir in diesem Leben eine große Aufgabe zu erfüllen haben und worauf unser ganzes Handeln und Schaffen gerichtet sein muß, haben wir zur Genüge gezeigt. Das Persönlichkeitsideal bei Unamuno ist uns also zum größten Teil schon bekannt, doch will ich hier noch einmal kurz und in prägnanter Form das Ethos des Agonisten vor Augen führen. „Wie ich lebe, dieses soll der beste, nämlich sittliche Beweis meines Unsterblichkeitstriebes sein“ [276]).

Unamuno gesteht nun, daß die katholische sittliche Grundlage als die festest gegründete erscheint, weil hier der Zweck des Menschen seine ewige Seligkeit ist, die in der Anschauung Gottes besteht. Irrig aber ist für ihn der Katholizismus in dem, was er als Mittel dieses Zieles hinstellt, weil man nach Unamuno die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht davon abhängig machen kann, ob man glaubt oder nicht glaubt. Er verwirft das logische, rationale Element des Katholizismus, mit einem Wort das Dogma, welches für ihn der Stein des Anstoßes ist. Der Glaube ist ja, wie wir bereits ausgeführt haben, mehr eine Angelegenheit des Willens als des Verstandes. Und der Wille ist es, der in der Werttafel des agonistischen Persönlichkeitsideals die erste Stelle einnimmt; er ist die Mutter des Glaubens und der Hoffnung [277]). Für Schopenhauer wie für Unamuno ist der Wille das Wesentliche und Fundamentale im Menschen. Während aber für Schopenhauer die Welt unsere Vorstellung ist, ist sie für Unamuno unsere eigene Schöpfung.

Unamuno aber lehrt als Endziel des Menschen nicht die Verneinung des Willens zum Leben, sondern im Gegenteil glühende, enthusiastische Verehrung des Willens zum Leben; er will die menschliche Größe und Freiheit nicht unterdrücken, sondern aufs höchste steigern. Mit nie erhörtem Nachdruck erhebt er die Forderung, die höchste Fülle des Lebens anzustreben. Er predigt nicht die Verachtung des Lebens und aller seiner Güter, noch den Seelenfrieden der Wunschlosigkeit. Die Verneinung des Willens zum Leben würde uns zur Einstellung aller Lebensfunktionen führen und unsere Seele zu quietistischer Untätigkeit verurteilen und unser eigenes Ich ertöten [278]).

Unser heißestes Bemühen muß nach Unamuno dahin gerichtet sein, uns unentbehrlich zu machen. Die Lücke, die unser Tod hinterläßt, soll unseren Mitmenschen und Nachkommen ungerecht erscheinen. „Ein jeder von uns, wer er auch sei, kann und soll den Vorsatz fassen, daß er nach seinen Kräften, ja sogar über seine Kräfte hinaus

275) Don Quijote, II, S. 244, Romera-N., p. 261 ff.
276) Trag. Lebensgef., S. 327. 277) R.-Navarro, p. 259.
278) F. Sawicki, Der Sinn des Lebens, Paderborn 1913, S. 26.

alles tue, sich unersetzlich zu machen, sich seinen Mitmenschen hingebe, damit er in ihnen sich wiederfinde. Und dies soll jeder an seiner Stelle tun, in seinem bürgerlichen Beruf“ [279]). Jeder, auch der niedrigste Beruf, kann das höchste Ethos anstreben. Um sich zu vergewissern, wie Unamuno diese seine Auffassung verstanden wissen will, lese man das Beispiel von dem Schuster, der den Ehrgeiz hat, für den besten Schuster zu gelten [280]). Unamuno verlangt, daß wir dem Dekalog eine positive Form geben. „Anstatt: ‚Du sollst nicht töten‘, lesen wir ‚Belebe und mache das Leben intensiv!‘ Für das Verbot: ‚Du sollst nicht stehlen‘ setzen wir das Gebot: ‚Arbeite an der öffentlichen Wohlfahrt!‘ Es steht geschrieben ‚Du sollst nicht ehebrechen‘, wir aber interpretieren: ‚Zeuge für Dein Land und für den Himmel eine kraftvolle, gesunde und wohlgesinnte Nachkommenschaft!‘ Und so auch mit den übrigen“ [281]). Ich muß danach streben, auch den anderen in seinem sittlichen Kampf zu unterstützen. „Das höchste Gebot, das aus der Gottesliebe folgt, als die Grundlage aller Sittlichkeit ist das Folgende: Gib dich ganz hin, gib deine Seele, wenn du deine Seele erhalten und ewig machen willst! Es ist das Opfer deines Lebens. Sich hingeben und ausliefern setzt aber, wie gesagt, voraus, daß man auch den andern ergreift. Die wahre religiöse Sittlichkeit ist im Grunde angreifend, eindringlich“ [282]). Nur das armselige Individuum ist ängstlich darauf bedacht, jeden Eingriff von außen abzuwehren. Es will in seiner Trägheit nicht gestört werden, es erstrebt nichts anderes als seine bloße Erhaltung. Einen Typ dieser Art sahen wir in Don Juan (Novelle: Zwei Mütter). Und dieser arme, willensschwache Don Juan geht am Leben zugrunde, weil er diesen Eingriffen von außen nicht gewachsen ist. Wer sich geizig auf sich selbst zurückzieht, ist in Gefahr, alles zu verlieren. „Wer nicht das Unmögliche anstrebt, der wird auch kaum etwas schaffen, was der Mühe verlohnte. Wir müssen das Unmögliche schaffen wollen, das ist die absolute und dauernde Vollkommenheit. Wir müssen sprechen: ‚Vater, ich vermag es nicht, hilf meinem Unvermögen!‘ Und er wird es dann in uns bewirken“ [283]). Jeder Mensch soll bestrebt sein, dem anderen sein Siegel aufzudrücken; er muß den andern beherrschen, um ihn sittlich höher zu führen; denn „Dem Nächsten etwas nehmen, ist nur eine besondere Art in ihm zu leben“ [284]).

Das Egozentrische seiner Moral ist für ihn das einzig wirksame Mittel gegen das Egoistische. Es ist eine große Unterlassungssünde, sich geistig zu schonen, statt sich durch Hingabe auf alle Zeit zu erhalten [285]). Man könnte mit gutem Recht die lebensphilosophische Haltung des Menschen bei Unamuno Hyperindividualismus nennen. Diese ekstatische Formulierung des Ich-Begriffes bei Unamuno ist

279) Trag. Lebensgef., S. 336.
280) ebd., S. 341/2.
281) Trag. Lebensgef., S. 347.
282) ebd. S. 349. 283) Trag. Lebensgef., S. 351/2.
284) Trag. Lebengef., S. 354. 285) Trag. Lebensgef. S. 356.

dem Begriff „Übermensch" bei Nietzsche zum mindesten gleichwertig. Das Ich Unamunos kämpft jeden Augenblick um die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, während das Ich Nietzsches in der Diesseitssphäre stecken bleibt. „Sei großmütig und falle über deinen Bruder her, schenk ihm etwas von deinem Geiste, und wenn dieses in Schlägen bestehen sollte. Es gibt noch etwas Tieferes, Innerlicheres, als das, was wir Moral nennen, ... es gibt noch etwas Tieferes als den Dekalog, der bloß eine Gesetzestafel ist, eine Tafel und eine Tafel des Gesetzes! Es gibt so etwas wie einen Geist der Liebe" [286]).

Unser oberster Grundsatz aber in diesem agonistischen Aktivismus muß sein: Die Wahrheit. Wir müssen kämpfen gegen die Unwahrheit und gegen die Lüge, denn unser ganzes Unglück besteht in unserer moralischen Feigheit, in dem Mangel an Energie und Entschlossenheit, die Wahrheit überall und in jeder Lage zu verkündigen und zu verteidigen [287]). „Wahrheit", sagt Unamuno abschließend, „ist das, was man von ganzem Herzen und von ganzer Seele glaubt und wonach man handelt" [288]). Der Glaube vollbringt Wunder und vermag Berge zu versetzen und der Glaube an unsere eigene Persönlichkeit gibt uns die Kraft, „ein ganzer Mensch" zu werden. „Unamuno es lo que quiere ser.... Un hombre, según la enérgica expresión que puso por titulo a una de sus novelas cortas „Nada menos que todo un hombre" [289]).

Dadurch, daß wir die höchste sittliche Vollendung anstreben, wird unsere Seele geadelt und wir kommen dem Vollkommenheitsideal an nahesten. „Tener más alma es tener más volundad entera, más masa de acción, más intensa" [290]).

c) Agonie des Christentums.

Mit Recht weist H. Hommel [291]) darauf hin, daß man bedauerlicherweise für die deutsche Übersetzung von „Agonía del Cristianismo" keinen anderen Titel wählte. Wie ihm, so wird es auch vielen anderen ergehen, die zum ersten Male dieses Werk zur Hand nehmen. Wenn wir im Deutschen das Wort „Agonie" hören, so denken wir zunächst an die Bedeutung: Todeskampf, Todesangst. Dann erhielten wir etwa den Sinn: das Christentum in seiner letzten Phase; Agonie aber bedeutet für Unamuno einfach Kampf, unerbittlicher Kampf, wie ich diesen Begriff bereits oben (S. 51) in seiner ursprünglichen Bedeutung zu klären versucht habe.

„Unamuno gehört in die Reihe jener Einsamen, die von ‚Heraklit dem Dunklen' angefangen, über Meister Eckhart und Jakob Böhme bis auf Hölderlin, allesamt die eine große Wahrheit bis in ihre Wurzeln erkannten und lebten und in mannigfacher Prägung

286) Don Quijote, I, S. 120.
287) ebd. I, S. 247.
288) Curtius, I., S. 166 ff.; Ensayos, t. VI, p. 221.
289) S. de Madariaga, Semblanzas, p. 137.
290) Ensayos, t. I, p. 113.
291) „Die christliche Welt", S. 389 ff.

abwandelten und der Menschheit weitergaben: ‚Polemos pater panton — der Kampf ist der Vater aller Dinge' ..." [292]). In einer Reihe von Variationen führt Unamuno uns in dem Buche „Agonie des Christentums" Gedanken von Ewigkeitswert vor Augen; Gedanken vom Leid des Überflusses und vom Segen des Leides, Gedanken von in der Agonie lebenden Menschen. Er führt uns in den Geist des Urchristentums und zeigt uns, wie das Wesentliche an der Geschichte nicht im Gewordenen, Erstarrten, sondern im ewigen Werden im Spenglerschen Sinne besteht [293]). Zwischen „Erkennen und Schauen" im rein geistigen Sinne besteht eine nie endende, Werte schaffende Agonie; so auch in der Geschichte des Christentums zwischen dem „Logos" — Christus des Johannes-Evangeliums und dem Dogma des Paulus und der christlichen Kirchen [294]). Und gegen das Dogma und gegen die aristotelischen Beweise vom Dasein Gottes lehnte Pascal und lehnt Unamuno sich auf, worin die Tragödie ihres Innern besteht [295]).

„Die Agonie ist demnach ein Kampf und Christus ist gekommen, uns die Agonie zu bringen; den Kampf und nicht den Frieden" [296]). Diese Agonie spiegelt sich in den spanischen Kruzifixen und Christusbildern; in einer fürchterlichen Tragik zeigen sie uns den im Todeskampf liegenden, noch nicht toten Christus [297]). „Leben, kämpfen, um das Leben kämpfen und von dem Kampf leben heißt zweifeln" [298]).

„La vida es duda,
Y es la muerte el sustento de la vida,
Y es la fuerte el sustento de la vida,
y de la fe la duda" [299]).

Zweifeln ist für Unamuno gleich kämpfen, denn dubitare führt er auf dieselbe Wurzel zurück wie duo und duellum. Er nennt ihn den agonischen, den polemischen, den pascalianischen Zweifel [300]). „ ... Ich zweifle, ich kämpfe, ich agonisiere als Mensch und als Christ, wenn ich die unerreichbare, nie zu verwirklichende Zukunft, wenn ich die Ewigkeit ins Auge fasse" [301]).

Und so ist es ein Meisterstück zu nennen, wie Unamuno gegen Ende des Buches (Kap. IX) uns seine These von Spannung und Widerspruch aus einem aus Gott quellenden Leben am Beispiel des großen Denkers und Christen Pascal [302]) noch einmal überzeugend entwickelt.

292) ebenda, S. 389.
293) ebenda, S. 391.
294) H. Hommel, a.a.O., S. 391.
295) Agonie des Christentums, S. 131.
296) ebd. S. 17; vgl.: Matth. X, 34—37; Marc. III, 21; Luc. XII, 49—54.
297) Agonie des Christentums, S. 18/19.
298) ebd. S. 19.
299) Poesias, p. 114.
300) Agonie d. Chr., S. 19.
301) ebd. S. 20.
302) Otto Miller: a.a.O. 254.

Was aber ist die ewige Kraft Pascals? Unamuno sagt uns: Es ist dies: daß es ebenso viele Pascals als Menschen gibt, die, wenn sie ihn lesen, sich in ihn einlesen (besonders seine „Pensées" sind gemeint) und sich nicht damit begnügen, ihn zu verstehen. So hat er in denen gelebt, die teilnehmen an seinem schmerzlichen Glauben. „Und so will ich jetzt meinen Pascal darstellen. Da ich ein Spanier bin, so ist mein Pascal auch ohne Zweifel ein Spanier" [303]). Und nun untersucht er die spanischen Einflüsse bei Pascal. Zweimal zitiert dieser in seinen „Pensées" die heilige Theresia (499, 868), um von der tiefen Demut zu sprechen, worin ihr Glaube bestand. Zwei Spanier hat Pascal durch Vermittlung Montaignes studiert: Raimundo de Sabiude und Martini. Aber Unamuno zeigt uns außerdem noch einen anderen, baskischen Einfluß — Baske bedeutet nach Unamuno eine höhere Art Spanier —: nämlich den Einfluß von dem Abbé de Saint-Cyran, dem wahrhaften Gründer von Port Royal, und Iñigo de Loyola, dem Gründer des Jesuitenordens [304]).

Wir wissen, wie die Jansenisten und Jesuiten einen harten Kampf führten, nach Unamuno einen Kampf zwischen zwei baskischen Brüdern, „und dieser Bruderkampf hat auch in der Seele Pascals getobt" [305]). Pascal hat den Einfluß Loyolas durch die Werke der Jesuiten erfahren, die er bekämpfte. Was er aber nach Unamuno vor allem bekämpfte, war der dritte Grad des Gehorsams, nach Ignatius der erhabenste Gehorsam, ein Gehorsam des Urteils und Denkens, wobei man annimmt und glaubt, daß alles was der Vorgesetzte anordnet, ein Gebot Gottes ist — ein blinder Glaube, der nicht nach Gründen forscht. Und doch, „Pascal, der innerlich so wenig Neigung zur Unterwerfung fühlte, daß er nie dahin gelangte, seine Vernunft zu bändigen ... sprach zu sich selbst beständig von Gehorsam und Unterwerfung" [306]). Er wollte sich unterwerfen, doch sein Hirn und sein Herz liefern eine erbitterte Schlacht, während er unablässig suchte und das ewige Schweigen des unendlichen Raumes ihn entsetzte: Sentimiento trágico de la vida de Pascal. Sein Glaube war nach Unamuno Überredung, nicht Überzeugung.

Blaise Pascal suchte nach einem nützlichen Glauben, der ihn von seiner Vernunft erlösen sollte. Und er suchte ihn in der Unterwerfung und Gewohnheit. Er suchte die Einfalt derer, die da glauben, ohne zu vernünfteln. „Glaubte Pascal? Er wollte glauben, und der Wille zum Glauben — the will to believe — ist nach Unamuno und William James der einzigmögliche Glaube. Aber es gelang ihm nie, selbst wenn er es wollte, mit der Vernunft zu glauben. Und darin bestand die Tragödie seines Innern. Und so suchte er sein Heil in einem Skeptizismus, den er liebte, gegenüber einem innern Dogmatismus, an dem er aufs schwerste litt" [307]).

303) Agonie des Christentums, S. 126.
304) ebd. S. 126/27.
305) Agonie d. Chr., S. 126.
306) ebd. S. 129.
307) Agonie d. Chr., S. 131/32.

Der Glaube Pascals und Unamunos ist ein unerbittlicher Kampf. Unamunos Ideen sind denen der katholischen Kirche in vielen Punkten entgegengesetzt. Unamuno tritt der katholischen Kirche ohne Abneigung, doch mit dem Anspruch auf Kritik entgegen; einiges ist allerdings dogmatisch unhaltbar. „Trotzdem: mag auch der Verstand agnostisch, heidnisch, das Herz mystisch-heterodox sein, Unamuno ist im Innersten Katholik.... Er hat ja selbst die Fülle seiner Widersprüche und seine von der unglücklichen Stimmung beherrschte Wesenheit bekannt. „Ich bin", so gesteht er, „ein Mensch voller Widersprüche, ein Streiter gegen den eigenen Widerspruch..." [308]).

Unamuno ist der ewig Unruhige, der Gequälte; er zweifelt und sucht, duldet und stöhnt unter der Last eines nie gelösten Dilemmas. „Die Agonie meines im Sterben liegenden Vaterlandes hat in meiner Seele die Agonie des Christentums angefacht... Ich fühle die Agonie des spanischen Christus, des kämpfenden Christus. Und ich fühle die Agonie Europas, die Agonie der Zivilisation, die wir die christliche nennen, die Agonie der griechisch-lateinischen und abendländischen Zivilisation" [309]). Und einige Seiten weiter sagt er: „Die Agonie meines Spanien, das ist die Agonie meines Christentums. Die Agonie meines Don Quijotismus. Die Agonie Don Quijotes" [310]).

D. SCHLUSSGEDANKEN.

a) Unamuno und ihm verwandte Denker.

Zum Abschluß unserer Untersuchung versuchen wir noch kurz, Unamuno zunächst in einen geschichtlichen Rahmen einzuordnen, Berührungspunkte mit Gedankengängen anderer Philosophen aufzuzeigen und ferner die Bedeutung Unamunos zusammenfassend zu beurteilen.

Die Einordnung in einen geschichtlichen Rahmen ist bereits in dem Abschnitt über Begriff und Versuche einer Lebensphilosophie versucht worden, wo wir auf Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel, auf Petrarca, Erasmus von Rotterdam, Nietzsche, Dilthey, Bergson und andere hinweisen können; ferner in dem Abschnitt über die intuitive im Gegensatz zur logischen Gewißheit, wo an Husserl, Eucken, Münsterberg, Spranger, an Spengler und Graf Keyserling erinnert ist.

Unamuno selbst gibt uns am Ende des ersten Kapitels vom „Tragischen Lebensgefühl" die Männer an, mit denen er sich am meisten verbunden fühlt.

Die zweite Frage zu beantworten, wo es gilt, Berührungspunkte mit anderen Denkern aufzuzeigen, ist darum nicht ganz leicht, weil Unamuno fast das gesamte europäische Gedankengut sein Eigen

308) Das heilige Feuer (Otto Forst de Battaglia) Bd. 17, 1929/30, S. 558.
309) Agonie d. Chr. S. 173.
310) ebd. S. 183.

nennt. Aber gleichwie Augustinus das gesamte Gedankengut der Antike im christlichen Geiste umformte, so verfährt mutatis mutandis Unamuno. „Nur noch der alte Brandes kann sich vielleicht an stupender Vielgelehrsamkeit mit Unamuno messen, dem Kierkegaard so vertraut ist wie Walt Whitman, und wenn er aus Erwin Rhodes Psyche zitiert, im selben Augenblicke einfällt, durch welches Zitat aus Ernst Troeltsch er denselben Gedanken über dies noch aufs Neue bekräftigen kann; und doch hört man heraus, daß dies nicht die Belesenheit eines Zettelkatalogs ist, sondern offenbar alles, was er aufnimmt sogleich in ihn einwächst: seine fast unheimliche Denkempfänglichkeit wird von einer ganz aktiven Denkfreudigkeit begleitet“ [311]).

Die Brudernationen Frankreich (Chateaubriand, Vigny, die Symbolisten), Italien (Mazzini, Croce, Papini) und Portugal (Jonqeira) haben ihm vieles gegeben; dann vor allem Cervantes und Calderon, die ihm als die Verkörperung des Spanischen erschienen, haben ihm die Bahn gewiesen [312]).

Es ist unmöglich, all die Parallelen und Zitate — sie gehen ins Unerträgliche — anzuführen, mit denen Unamuno operiert. Hören wir, was er selbst dazu sagt: „Und so werden sie mit all ihren inneren Widersprüchen in die Welt gehen, widerspruchsvoll zum Schein, so wie das Leben und wie ich selbst. Wenn mich ein Verschulden trifft, so dies, daß diese Essays mit fremden Zitaten überladen sind, von denen einige nicht ganz ohne Schwierigkeiten herangezogen sind“ [313]) und S. 199 bezeichnet er selbst seine Arbeit als einen „ungeordneten Essay“ [314]). Der Widerspruch ist für ihn das Natürliche, das Lebenselement. „Ein Widerspruch! Gewiß, wir leben nur von Widersprüchen und durch Widersprüche. Das Leben ist eine Tragödie, und die Tragödie ist ein ständiger Kampf ohne Sieg, ohne Hoffnung auf einen Sieg: eben ein Widerspruch“ [315]).

Darum muß es hier genügen, auf die wichtigsten Parallelen und stärksten Berührungspunkte hinzuweisen, wenngleich wir uns bewußt sind, daß damit nichts Endgültiges gesagt ist, weil jeder Interpretator neue, für ihn die wichtigsten Parallelen findet oder zu finden glaubt. Von strenger Wissenschaftlichkeit und Systematik kann bei Unamuno in keiner Weise gesprochen werden.

Romera-Navarro zeigt uns verwandte Gedanken mit Duns Scotus, Kant, Fichte, James, Eucken, Bergson, Tolstoi, vor allem aber mit Spinoza, und sagt abschließend: „Hemos llegado al convencimiento de que Spinoza es el pensador que mayor influjo ha ejercido en la formación filosófica de Unamuno. Y, no obstante, sus principios y derivaciones son diferentes, y aun diametralmente

311) H. Bahr, a.a.O. S. 23.
312) Otto Forst de Battaglia, a.a.O., S. 554.
313) Trag. Lebensgef. S. 369.
314) Vergl. über die Geschichte des Essay: Otto Miller: a.a.O. 211 f.
315) Trag. Lebensgef., S. 19.

opuestos, en casi todas las materias metafísicas. Los puntos de contacto parcial si son muchos" [316]).

Hermann Bahr verkündet uns wie eine Erleuchtung, die Verwandtschaft Unamunos mit seinem Landsmanne Raimundus Lullus. Er vergleicht Unamunos weltumfassende Denkart mit der „ars magna" des Raimundus Lullus, für den alle Wissenschaft in einer Reihe von Aussagen besteht. Jede dieser Aussagen besteht in der Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat und der Fortschritt der Wissenschaft soll darin bestehen, ein Subjekt mit einem Prädikat zu verbinden, dem es bisher nicht begegnet ist. Diese Erfindung bestand in einem System konzentrischer Ringe, von denen jeder eine Begriffsgruppe kreisförmig in Fächer verteilt trug und durch deren Verschiebung alle möglichen Kombinationen zwischen den Begriffen herbeigeführt, die Probleme gegeben und ihre Lösungen nahegelegt wurden. Auf diese Weise glaubt Raimundus Lullus den rechten Weg gefunden zu haben, viam inveniendi communia et propria principia in quacumque scientia [317]).

In der Tat ist durch diese Parallele mit Raimundus Lullus eine charakteristische Seite Unamunos aufgedeckt und dem Verständnis nähergebracht. Die Problematik Unamunos besteht, wie H. Bahr richtig bemerkt, in der Lust am Kombinatorischen [318]).

Nach E. R. Curtius ist Unamuno rein philosophisch am stärksten vom Idealismus Berkeleys und vom Pragmatismus William James' beeinflußt, wie auch nach derselben Meinung die essayistische Methode Unamunos ihre Vorbilder in der amerikanischen und englischen Literatur hat [319]). Nach Berkeley ist jedes Sein gleich seiner Wahrnehmung, esse est percipi. Den Körpern kommt keine andere Wirklichkeit zu als diejenige des Vorgestelltwerdens. Für das naive Bewußtsein, für den „gesunden Menschenverstand" ist der Körper nach Berkeley eben genau das, was wahrgenommen wird, nicht mehr und nicht minder. Aber gerade dieser gesunde Menschenverstand ist Unamuno bis in die Seele verhaßt. „Der Wahnsinn, der wirkliche Wahnsinn, ist gerade das, was uns leider sehr not tut, er, der uns vielleicht von der Pest des gesunden Menschenverstandes kurieren könnte, dieses gesunden Menschenverstandes, der in jedem von uns ein Eigenstes erdrosselt" [320]). Oder ähnlich die Worte der heiligen Theresia, die er zitiert: „Ich gebe nichts auf den Verstand, denn er ist ein Alles-Zermalmer" [321]). Weder Berkeley noch Spinoza haben Unamuno in dem Maße philosophisch beeinflußt, daß man von einer einheitlichen philosophischen Linie reden könnte. Es sind nur Bruchstücke ihres philosophischen Systems, die er entnimmt, um damit jeweilig zu operieren.

316) R. N, S. 281.
317) H. Windelband, 267 und 271; H. Bahr, 24, 25.
318) H. Bahn, 25.
319) Curtius, Einltg. IX.
320) Don Quijote, Bd. 1, 184.
321) ebd. II, 20.

Unamuno als Lebensphilosoph hat von Kierkegaard, Nietzsche und ähnlichen Denkern mehr empfangen als von Spinoza und Berkeley.

G. H. Neuendorff weist auf eine Parallele mit Oswald Spengler hin, dessen Hauptwerk einen ähnlich fanfarenartigen Charakter trägt, wie Unamunos „Agonie des Christentums". Diese Parallele will nicht mehr sein als eine Vergleichsmöglichkeit; Spengler und Unamuno werden uns in vielen Punkten unbefriedigt lassen, wir müssen aber versuchen, sie von dem Standpunkt aus zu bewerten, der ihnen allein gerecht wird. „Gemeinsam sind ihnen eine ungemeine Belesenheit und Befahrenheit auf den allerverschiedensten Wissensgebieten, jähe Kraft und funkelnde Beweglichkeit eines lebendigen, höchst persönlichen Stils, (der bei Unamuno vielfach ein echt spanisches rhetorisches Pathos annimmt) und endlich ein leidenschaftliches Sichversenken in große Probleme, die bei Spengler vorzugsweise sozial, bei Unamuno im allgemeinen individuell sind" [322]).

W. Mulert hebt besonders den Einfluß Kierkegaards hervor [323]) und dasselbe tut E. R. Curtius. „ ... Kierkegaard — ... der einzige, den er als „Bruder" anredet, wie Juan V. Viqueira hervorhebt, hat zweifellos die weitaus stärkste Einwirkung auf ihn gehabt" [324]).

Es würde in der Tat eine größere Abhandlung erfordern, um die philosophische und weltanschauliche Verwandtschaft Unamunos mit Kierkegaard in ihren Einzelheiten zu zeigen; eine solche Arbeit würde sich in der Tat lohnen. An dieser Stelle sei nur auf folgendes hingewiesen: Bei Unamuno und Kierkegaard nehmen die philosophischen Gedanken keine systematische Form an. Sie tragen beide ihre Gedanken in temperamentvoller, leidenschaftlicher, oft paradoxer Weise vor. Bewegung, innere Erregung und eine unversöhnliche Spannung der Gegensätze sind die tiefste Wahrheit des Daseins. Für beide liegt der ganze Wert der praktischen Philosophie in dem Verständnis für den Allgemeinwert des Einzelnen. Der religiöse Zustand ist Angst, Spannung und Leiden. Gemeinsam ist ihnen beiden eine besondere Vorliebe für das Urchristentum, mit dem das moderne Christentum nach ihrer Meinung oft nur den Namen als solchen gemein hat.

Ehe ich aber an die kritische Gesamtwürdigung Unamunos herangehe, möchte ich nicht versäumen, González, Balmes und Donoso Cortés besonders hervorzuheben, drei Spanier, die seinem politischen und philosophischen Denken manches gegeben haben, weil er mit ihrer Gedankenwelt schon früh vertraut wurde.

---

322) Die Christliche Welt, S. 538.
323) W. Mulert, a.a.O., S. 29.
324) Curtius, Einltg., IX.

Ceferino González y Dias Tuñon (1831—1894)[32]), einer der hervorragendsten Neuthomisten des 19. Jahrhunderts, wird als Ordensmann, Oberhirte und Gelehrter allgemein verehrt und ist ein ausgezeichneter Interpret und Fortführer des heiligen Thomas von Aquin. Nach Unamuno jedoch ist er „einer der Menschen, die am meisten Dummheiten in Spanien geschrieben haben." Unamuno hat sich mit ihm in dem Essay: Que es verdad?[326]) beschäftigt, wo er, um sich dem Problem der Wahrheit zu nähern, mit der Kritik der Wahrheitslehre beginnt, die er als Sechzehnjähriger aus der „Elementarphilosophie" des Bischofs Ceferino González von Córdoba lernte.

Mit Donoso Cortés und Balmes beschäftigte er sich schon in den Entwicklungsjahren. Auch sie werden sein Denken stark beeinflußt haben, weil er hier die vielseitigsten Anregungen empfangen konnte. Unamuno hat überhaupt ein gut Teil seines Wissens sich auf autodidaktischem Wege angeeignet. Diese Tatsache mag vieles in seinem Wesen miterklären.

Donoso Cortés, Juan Maria, Marqués de Valdegamas (1809 bis 1853)[327]) war spanischer Diplomat und Sozialtheoretiker und ein tiefgründiger Vertreter der katholisch-konservativen Staats- und Gesellschaftslehre. Anfangs weltanschaulich indifferent und politisch liberal, wurde er unter dem Eindruck der revolutionären Gesellschaftslehren ein scharfer Gegner des Sozialismus und Liberalismus der rationalistischen Aufklärung. Das Heil für die Schäden der Zeit erkannte Donoso Cortés in der Wiederherstellung des politischen Einflusses der Kirche; bei aller staatsmännischen Rührigkeit hegte er eine pessimistische Beurteilung der neuzeitlichen Kulturentwicklung; auch Unamuno ist im Grunde ein Gegner des Fortschritts.

Als Dritter ist noch Don Jaime Luciano Balmes (1810—1848)[328]) zu nennen. Mit Unamuno teilt er eine gewisse Vielseitigkeit des Interesses; er war Publizist, Politiker — man könnte ihn in anderer Hinsicht den spanischen Görres nennen[329]) — und Philosoph. Als Philosoph schloß er sich im wesentlichen an Thomas von Aquin und die Scholastik an, deren Lehren er neu dachte und selbständig weiterführte. Für Descartes, Malebranche und Leibniz hatte er trotz abweichender Grundeinstellung eine Wertschätzung, und er war auch

---

325) González schrieb u. a.: Estudios sobre la filosofía de s. Tomás (3 Bde., Madrid, 1864); Filosofía elementaria (3 Bde., Madrid, 1868); Historia de la filosofía (3 Bde., Madrid 1878/79); La Biblia y la Ciencia (2 Bde., Madrid, 1891).

326) Ensayos, tom. II, p. 221 f.

327) Donoso Cortés schrieb u. a.: Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Madrid 1851; vgl. C. Schmitt, Politische Theologie, München 1922; L. Fischer, Der Staat Gottes. München 1933.

328) Balmes schrieb u. a.: „El protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilisación europea (4 Bde., 1842/44, Madrid); Filosofia fundamental (4 Bde. 1846/47); Cartas a un escéptico (Madrid 1843/44); El criterio (Madrid, 1843); Curso de Filosofía elemental (4 Bde., 1847, Madrid).

329) Maria Hermkes, Die Fundamental-Philosophie des Jaime Balmes, Diss. München 1919, S. 1.

von der schottischen Schule beeinflußt. In steter, scharfsinniger Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie umfaßte Balmes' Denken die ganze Fülle der philosophischen Problemstellung. Unamuno setzt sich im „Tragischen Lebensgefühl" mit Balmes besonders auf S. 107 ff. auseinander, wo er das „Lehrbuch der elementaren Philosophie" von Balmes zitiert, um daraus den Satz: „Die menschliche Seele ist etwas Einfaches" zu interpretieren. Was M. Hermkes, S. 104, von Jaime Balmes sagt, kann auch für Unamuno gelten: „ ... Balmes gibt kein geschlossenes philosophisches System.... Die Gedanken stehen vielfach lose, manchmal unvereinbar, nebeneinander und er bemüht sich nicht, sie zusammenzustimmen.... Er nimmt von allen Richtungen und gehört keiner vorzugsweise an. Daher ist es schwierig, seinen historischen Ort zu bestimmen."

Wir müssen versuchen, das Komplizierte, Paradoxe, Dämonische, mit einem Wort: das Dunkle in Unamuno aufzudecken. Menschen wie Unamuno sind eben nicht auf die Formel zu bringen: Entweder — Oder, eher kann man bei ihnen von einem Sowohl — Als auch sprechen; eine gewisse Undurchdringlichkeit und Undurchsichtigkeit ist solchen Menschen eigen. Bagaria, einer der besten spanischen Karikaturisten, hat einmal Unamuno treffend charakterisiert, indem er ihn als Eule auf einer Kugel sitzend darstellt [330]).

b) Unamuno und die Lebensphilosophie.

Nach der obigen Darstellung ist ersichtlich, daß es schwierig ist, eine einheitliche Linie in der philosophischen Entwcklung Unamunos zu finden [331]). Darum soll er Platz finden in der Reihe derjenigen Philosophen, die auf ein streng philosophisches System verzichten und die wir in unserem Falle mit dem Namen „Lebensphilosophen" bezeichnen. Unamuno gehört nicht in die Reihe derjenigen Denker, die unter Philosophie „jene kritische Selbstbesinnung der Vernunft" [332]) und Philosophie als die alleinige absolute (unbedingte) Wissenschaft, die alles Erkennbare umfaßt, als die „Wissenschaft der Vernunft, sofern die Vernunft sich ihrer selbst als alles Seins bewußt wird" [333]), versteht, sondern sein Platz ist in der Reihe derjenigen Denker, die dem begrifflich-logischen Verfahren schärfsten Kampf ansagen, die an die Stelle des denknotwendigen Verknüpfens, besonders, sobald es sich um grundlegende Einsichten handelt, ein persönliches Verhalten setzen, ein Schöpfen aus dem eigenen Ich, eine Gewißheit gefühlsmäßiger Natur [334]).

Unamuno formuliert seinen Standpunkt in erkenntnistheoretischer Hinsicht folgendermaßen: „Gegenüber allen Negationen der Logik des Scheins, die die scheinbaren Beziehungen und Relationen

330 Der Querschnitt, VI. Jahrg., Heft 4 (1926) S. 301.
331) Trag. Lebensgef., S. 161.
332) W. Windelband, S. 3.
333) Hagemann-Dyroff, Logik und Noetik, Freiburg 1915, S. 2.
334) Johann Volkelt, S. 1.

unter den Dingen beherrscht, ersteht uns eine ‚positive Logik', eine ‚Logik des Herzens', eine ‚Cordiotik', die die substantiellen, wesenhaften Züge der Dinge umfaßt. Denn, obwohl dein Verstand Dir sagt, daß dein Bewußtsein eines Tages dahinschwinden und zerschmelzen wird, belehrt dich dein Herz, erweckt und erleuchtet von dem unendlichen Leid, daß es eine Welt gibt, in der die Vernunft uns nicht Führerin sein kann. Die Wahrheit ist das, was Leben erzeugt, nicht das, was Gedanken hervorbringt" [335]).

Nach Rickert scheint die Lebensphilosophie, denn um diese handelt es sich hier einzig und allein, keinen anderen Sinn zu haben, als die Kennzeichen der Modeströmungen zum Bewußtsein zu bringen, um daraus zu lernen, was in der Wissenschaft überwunden werden muß, um so wenigstens in negativer Hinsicht imstande zu sein, der Arbeit an der Zukunft ihre Aufgabe zu bestimmen. Er sagt: „So bleibt der positive theoretische Wert der Lebensphilosophie für den wissenschaftlichen Menschen in der Hauptsache doch darauf beschränkt, daß sie ihm neues Material zur begrifflichen Bearbeitung zum Bewußtsein bringt und den Philosophen mahnt, nicht zu schnell mit dem Leben „fertig" zu werden" [336]). In dem Kapitel: „Der Kampf gegen das System" [337]) tritt Rickert der Antisystematik und Prinzipienlosigkeit der Lebensphilosophie, die jedem starren Prinzip und jeder versteinernden Festlegung abhold ist, entgegen und zeigt uns, wie für den Lebensphilosophen an die Stelle der Starrheit Beweglichkeit, fluktuierendes Leben tritt.

Der Rickertschen Kritik muß man in vielen Punkten recht geben. Einer Inkonsequenz aber macht Rickert sich nach unserer Meinung schuldig, wenn er die Frage stellt: „Ist das ein theoretischer Standpunkt? Ist das reine Betrachtung? Warum in aller Welt soll denn alles lebendig sein? Warum ist Beweglichkeit mehr wert als Starrheit? Der Lebensprophet mag das für selbstverständlich halten. Dem Forscher, der nur betrachten will, steht solche Parteinahme nicht an. Ja, widerspricht sie nicht seinem Wesen?" [338]) und dann später sagt: „Mit Recht tritt sie ein für die fortschreitende Entwicklung des lebendigen Lebens, gegenüber dem konservativen Prinzip der Stabilität, welches das mathematisch-physikalische Denken kennzeichnet, für das rastlose Werden und das schöpferische Aufblühen gegenüber dem starren Sein und dem unfruchtbaren Beharren, für die Einsicht, daß das Wesen der wirklichen Welt Bewegung und Anderswerden, nicht Ruhe und Gleichbleiben ist", so verläßt er doch damit seinen ursprünglichen Standpunkt und gibt zum Schlusse zu, was er im Anfang zu verneinen willens war.

An manchen Stellen seiner Kritik scheint Rickert eine Synthese beider Richtungen anzustreben. Jeder Extremismus ist in der Tat vom Übel. Dies hat auch Rickert richtig erkannt, wenn er sagt: „Nur die eine Seite zu sehen, ist der Fehler des Rationalismus und Intellektualismus. Der Antirationalismus und Antiintellektualismus

335) Don Quijote, II. 185. 336) H. Rickert, S. 182.
337) ders., S. 142 ff. 338) ders., S. 147.

der modernen Lebensphilosophie ist nicht minder einseitig in der entgegengesetzten Richtung“ [339]). Bei den Vertretern der Lebensphilosophie geht man nur zu leicht an die schwierigsten und verwickeltsten Probleme heran, ohne vorher durch erkenntniskritische Erörterungen Klarheit geschaffen zu haben. Logik und Erkentnnistheorie stehen bei ihnen im niedrigen Kurs.

Hören wir, wie Unamuno das Verlangen nach Erkenntnis formuliert: el deseo del saber es el origen del pecado y de la cienca“ [340]). Und genau dasselbe ist dieses Streben nach Erkenntnis, wenn Peter Wust sagt: „Die faustische Erkenntnishybris des modernen Menschen aber ist gar nichts anderes als die Wiederholung dieser paradiesischen Ursünde in der grandiosesten Form“ [341]). Diese Einsicht aber, daß ein einseitig rationaler und ein einseitg antirationaler Standpunkt auf die Dauer unhaltbar ist und überwunden werden muß, ist eine der aktuellsten wissenschaftlichen Forderungen. Wenn Graf Keyserling z. B. schreibt: „Im Verstandesmenschen sind die tiefsten und lebendigsten geistigen Quellen versiegt; er weiß nichts mehr vom schöpferischen Glauben, von der selbstherrlichen Phantasie, vom Alogischen und doch sicheren Instinkte“ [342]), so ist dieser Satz zum Teil wahr, zum Teil falsch. Worauf es ankommt, ist den anderen zu verstehen. So glaubt Wilhelm Sauer, Rickert kritisch entgegentreten zu müssen, weil er den Begriff des Lebens selbst als einen wissenschaftlich nicht erfaßbaren Begriff beiseite läßt und fährt dann fort: „Der Fehler Rickerts besteht darin, daß er sich von Anfang an lediglich auf den wissenschaftlichen (logokritischen) Standpunkt stellt. Fehlerhaft, weil einseitig!“ [343]). Jeder wirft dem anderen seine Einseitigkeit vor, ohne sich einer bestimmten und mit Recht verlangten, wissenschaftlich objektiven, kritischen Würdigung zu befleißigen. Sie wird zwar in den meisten Fällen mit großem Pathos angekündigt, aber oft im Laufe der Untersuchung wieder fallen gelassen.

Die beste kritische Darstellung der Lebensphilosophie habe ich bei Josef Somogyi in seiner kurzen Abhandlung „Das Problem der intuitiven Erkenntnis“ gefunden. Nachdem er kurz und prägnant einzelne Intuitionisten, wie Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler, Keyserling und Spengler charakterisiert und kritisch erläutert hat, führt er aus: „Was die Gefühle und überhaupt die emotionalen Erlebnisse anbelangt, so hat auch diese Art der Intuition oft eine wichtige Rolle in unserer Erkenntnistätigkeit. Sie sind sehr wichtige Triebkräfte und Führer der intellektuellen Forschungen“ [344]).

Wenn auch gegenwärtig Logik und Erkenntnistheorie nicht im Vordergrund des philosophischen Schaffens stehen, so müssen sie

339) H. Rickert, S. 182.
340) E. Vogel, Hochland, 1925/6, S. 223.
341) P. Wust, Hochland, Mai 1925/6, S. 199.
342) Keyserling, II. S. 26.
343) Wilh. Sauer, Philosophie der Zukunft, 2. Aufl. Stuttgart, 1926. S. 123.
344) Jos. Somogyi, Philosophia perennis, Bd. II, Regensburg 1930.

doch der einzige Weg bleiben, der zu einer reinlichen, eindeutig sprechenden Philosophie hinführt, ohne aber in den anderen Fehler zu verfallen, als ob in der Erkenntnistheorie das Hauptgebiet oder das Ziel der Philosophie zu erblicken sei[345]). Intuition und Intellekt sind beide für die Erkenntnis bedeutsam; was vor allem wichtig ist, ist die Frage, ob man von einer Superiorität der Intuition gegenüber dem Intellekt oder umgekehrt von einer Superiorität des Intellekts gegenüber der Intuition reden darf; denn dies ist die Streitfrage, um die es sich handelt. Ein annähernd gerechtes und objektives Urteil scheint nach meiner Meinung Somogyi zu fällen, wenn er ausführt: „Die emotionalen Beweisführungen, gefühlsmäßigen Betrachtungen haben auch den Vorteil gegenüber den intellektuellen Beweisen, daß sie in unser praktisches Verhalten, in das Lenken unseres Willens und unserer Handlungen viel wirksamer eingreifen als die trockenen leblosen Argumente des Intellekts. Deshalb können sie einen unersetzlichen Dienst in der Auslegung derjenigen Wahrheiten leisten, die nicht nur einen theoretischen Wert, sondern auch eine wichtige praktische Bedeutung haben. In dieser Hinsicht steht die emotionale Intuition allerdings weit über jeder intellektuellen Beweisführung.... Es steht aber ganz anders um die Sache, wenn wir bloß die Wahrheit, die Gültigkeit irgendeiner Behauptung in Betracht ziehen. In dieser Hinsicht können die emotionale Intuition, die Gefühle, gefühlsmäßigen Erlebnisse nie eine endgültige wissenschaftliche Begründung geben, sie können nie an die Stelle der intellektuellen Beweisführungen oder gar über diese gesetzt werden. .... Solange zu den emotionalen Betrachtungen nicht auch intellektuelle Beweisgründe hinzukommen, können solche intuitiven Erkenntnisse höchstens eine bloß hypothetische oder provisorische Gültigkeit haben“[346]).

c) Unamunos Bedeutung als Lebensphilosoph.

Die Stärke und Kraft Unamunos liegt nun in Wirklichkeit auf einem anderen Gebiete. Sein ganzes Suchen und Trachten ist auf das metaphysische Ringen der Gegenwart gerichtet. Hier mögen einige Sätze eines Katalanen Platz finden, der mir über Unamuno u. a. folgendes schrieb: „Hoy le explicaré algo de Don Miguel de Unamuno; quizá le diga algo aprovechable para su Trabajo Primero le contaré algunas anéctodas, que me explicó un amigo mio que es Catedrático de Ciencias Químicas en Sevilla, y que cuando lo era de Salamanca, trataba mucho a Unamuno. — Mi amigo dice que Unamuno es profundamente cristiano, y aun católico, pero que su temperamento le impide pertenecer a alguna iglesia; decía que algunas veces le pedía que le acompañase a un convento de P. P. Dominicanos, situado en la Sierra de Gredos, en donde a las 5 de la mañana oía misa, con la misma devoción que el sacerdote. Un dia fué a casa de un pintor-retratista, y éste, riendo, le dijo que le gustaría hacerle

345) Joh. Volkelt, S. 110 und 111. 346) Jos. Somogyi, a.a.O., S. 705/6.

un retrato con hábito de Cruzado; y Unamuno, muy serio, se quitó la americana y el chaleco, y ... debajo llevaba realmente, el hábito de la Orden de Calatrava, con la gran Cruz bordada. Cuando va de paseo por los campos, coge una flor y sobre ella es capaz de hablar todo el paseo; le gusta extraordinariamente la violeta, flor de la pasión y el dolor. ..... El sentimiento religioso (no la creencia religiosa) daba a Maragall, uno de los más grandes poetas catalanes, la paz del espíritu; a Unamuno solamente de la inquietad. Cuando Unamuno anunció a Maragall que estaba preparando un „Tratado de Amor de Dios", el poeta catalán le escribió: „Su anuncio del „Tratado de Amor de Dios" me asusta! Por Dios que no sea un amor tormentoso, nacido en aquella angustia metafisica, que dice V. con acuidad terrible." Esta „angustia metafísica" llena el libro que V. está leyendo. ..... Además observa: „Unamuno es un hombre singular: lo externo le impresiona poco o deformemente, porqué está demasiado proecupade de si mismo, o sea, del problema del alma individual". Unamuno no usa de los sentidos; y abusa del entendimiento, y de la imaginación. Unamuno cogerá una violeta y no sabrá de qué color es, y que perfume exhala; pero en cambio sabrá todo su simbolismo doloroso y pasional."

Die Frage nach dem Sinn des Lebens läßt Unamuno keinen Augenblick los, sie lastet zentnerschwer auf seiner Seele und in ergreifenden Worten spricht er von dieser seelischen Not. Wir vermögen nur unvollkommen nachzufühlen, wie er unter diesen Fragen nach Tod und Ewigkeit und Unsterblichkeit leidet. Das muß zum mindesten gesagt sein: Wer ihn als Philosophen nicht anerkennen kann, muß ihm unbedingt als Menschen und Gottsucher seine Achtung zollen. „So sehr man die Lektüre des viel angepriesenen „philosophischen Hauptwerkes", des „Tragischen Lebensgefühls", mit einem bedauernden Achselzucken zu beantworten in Versuchung wäre (denn die Belesenheit ist groß, das philosophische Können aber bedenklich) — so sehr auch nicht weniges für derartige Kritik spräche, so läßt uns doch das tiefernste Antlitz des Dichters des „Abel Sánchez" und der schneidenden Lebensparadoxie der „Exemplarischen Novellen" nicht los[347]).

Was aber Przywara von „Abel Sánchez" und den exemplarischen Novellen besonders hervorheben zu müssen glaubt, diesen Ernst und diese Aufrichtigkeit kann man — wenn man den streng philosophischen Standpunkt verläßt — trotz mancher Absonderlichkeiten und Absurditäten auch seinem „philosophischen" Werke, dem „Tragischen Lebensgefühl" und dem „Leben Don Quijote und Sanchos" nicht absprechen. Für Jean Cassou ist Unamuno: „... homme en lutte, en lutte avec soi-même, avec son peuple et contre son peuple, homme hostile, homme solitaire, exilé, sauvage, orateur dans le désert, paradoxal, inconciliable, irréconciliable, ennemi du néant ensemble, invincible et toujours vaincu"[348]).

347) Przywara, II., S. 806.
348) Jean Cassou, Mercure de France, Année 37, t. 188, p. 7.

Unamuno kämpft gegen die Säkularisierung des europäischen Geistes und gegen die Naturalisierung des Überzeitlichen, gegen die Auflösung des Transzendenten. Wir können Unamuno in etwa näherkommen, wenn wir ihn unter dem Aspekt betrachten, den uns Peter Wust in dem Essay „Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart" angibt. Nach P. Wust ist die Menschheit nach langer Skepsis wieder von der geheimnisvollen Gewalt der Gnade betroffen und richtet ihren Aufblick erneut zu Gott. „... dieses Drama in der Seele der Menschheit ist und bleibt ein Mysterium, und es ist am Ende gar das eigentliche Thema und das erstaunlichste Mysterium aller menschlichen Geschichte" [349]).

Aus dem Faktum des metaphysischen Umbruchs unseres Kulturwillens heraus, lernen wir jetzt allmählich die Kurve sehen, die der moderne Geist seit drei Jahrhunderten beschrieben hat. Schon Nietzsche hatte die abschüssige Bahn des europäischen Kulturwillens zum Nihilismus erkannt, und mit ihm eine ganze Reihe prophetischer Naturen, wie Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Dostojewski u. a. „Hoy, Ortega y Gasset es nuestro Turgueniev — no sin vacilaciones. Unamuno es nuestro Dostojevsky, pero penosamente penetrado de la fuerza del ideal contrario" [350]).

Alle diese Denker wissen um die Schicksalstragödie des europäischen Humanismus. Was bedeutet nun Säkularisierung des Geistes und der Kultur? Dieser Begriff bedeutet nach P. Wust soviel wie Verzeitlichung des Geistes, des Ewigkeitswillens in uns, Verflössung der invariablen Wertschicht unseres geistigen Selbst im dahinrollenden Strom der Ewigkeit und Vergänglichkeit [351]). Nach demselben ist die Säkularisierung und Naturalisierung des Geistes stets eine Gefahr und für alle Zeiten die Klippe der Philosophie gewesen, „denn der Naturalismus, das ist immer der tödliche Keim aller Philosophie" [352]). Der faustische Drang, alles zu erkennen und zu erfassen, jene unheimliche Wissensmagie, jene gnostische Lebenshybris, verleiht dem Zeitalter des modernen Geistes das besondere Gepräge [353]).

Darum ist es zu begrüßen, daß Unamuno es wagt, dem Intellektualismus und Hyperintellektualismus in dem aufgeklärten, skeptischen, überfeinerten Europa entgegenzutreten und die ewige religiöse Sehnsucht der Menschenseele zu predigen und dies mit der Gewalt einer Leidenschaft, die sich nicht schämt vor dem Spott des gesunden Menschenverstandes und dem vorsichtigen Getue der Schulweisheit [354]). Sein Fehler aber besteht darin, daß er diesem Kampf gegen den Intellektualismus weit über das Ziel hinausgeht. Diese seine Einseitigkeit zeigt sich uns in folgenden Sätzen: „Denn

349) P. Wust, a.a.O., S. 1. (Hochland, April 1925/26).
350) Salvador de Madariaga, a.a.O., p. 158.
351) P. Wust, Hochland, April 1925/26, S. 2.
352) ebenda, S. 4.
353) ebenda, S. 14.
354) Curtius, Einleitung, X.

Leben ist ein Ding und Erkennen ein anderes. Vielleicht sogar sind beide entgegengesetzt, so sehr, daß wir alles Lebendige als antirational, als widerspruchsvoll und nicht bloß irrational bezeichnen können, und alles Rationale ist lebenzerstörend. Dieses erzeugt eben das Gefühl der Tragik des Lebens“ [355]). W. Mulert glaubt, daß Unamuno einen Anspruch darauf habe, auch trotz der Absurditäten, zu denen ihn seine in Aktivität sich umsetzende Metaphysik treibt, in der spanischen Geistesgeschichte als ein Großer fortzuleben [356]).

Was Unamuno jedoch fehlt, ist die Demut. „Sie ist das Gefühl der eigenen Schwäche gegenüber einem Mächtigeren, Höheren, Überlegenen; Demut ist, wie Spinoza definiert: Humilitas est tristitia, qua ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur. Wie weit ist Unamuno noch hiervon entfernt!“ [357]).

Mag seinBild in der europäischen Geistesgeschichte schwankend sein, so bleibt er für Spanien das, was Salvador de Madariaga — ob mit Recht oder Unrecht — von ihm sagt: „D. Miguel de Unamuno es hoy la primera figura literaria de España. Baroja podrá ganarle en variedad de experiencia externa; Azorín, en arte delicado; Ortega y Gasset, en sutileza filosófica; Ayala, en elegancia intelectual; Valle-Inclán, en gracia rítmica; y aun en vitalidad, quizá tenga que ceder el primer lugar a ese abrumador atleta de la literatura que se llama Blasco Ibánez. Pero Unamuno se alza sobre todos ellos por la altura de su propósito y por la seriedad y lealtad, con las que, tal Don Quijote, ha servido toda su vida a su inasequible Dulcinea. Y aun queda otra razón que explica su lugar como principe de las letras españolas, y es que Unamuno, por la cruz que ha querido llevar, encarna el espíritu de la España moderna. — Su conflicto eterno la fe y la razón, entre la vida y el pensamiento, el espíritu y el intelecto, el cielo y la civilización, es el conflicto de la misma España“ [358]).

d) Pessimistische und tragische Gestalten.

Unamunos „conflicto eterno“ haben auch jene deutsche Gestalten ausgekostet, die einerseits als philosophische Vertreter einer pessimistischen Weltanschauung, andererseits als deutsche Tragiker den gleichen Kampf gekämpft haben. Wenn in dieser Reihe auf Hegesias und Baudelaire hingewiesen wird, so nur deshalb, weil diese Namen unbedingt hier genannt werden mußten. Um Hegesias zu verstehen, ist eine kurze Gegenüberstellung von Kynismus und Hedonismus notwendig.

---

355) Trag. Lebensgef., S. 44.
356) W. Mulert, S. 29.
357) Hubert Becher, Der Gral, 25. Jahrg. 1930/31, S. 1018.
358) S. de Madariaga, p. 157/8.

Im Kynismus wie im Hedonismus versucht der griechische Geist festzustellen, welchen Ertrag die Zivilisation für das Glück des Individuums abwirft. Der Sophistik, welche die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse kritisierte, wurde durch die Vermittlung des sokratischen Tugendbegriffes ein fester Maßstab entgegengesetzt. Die Tugendlehre des einstigen Sophisten Antisthenes erklärte die Tugend selbst nicht nur für das höchste, sondern für das einzige Gut und versteht darunter im wesentlichen die verständige Lebensführung. Die Tugend genügt sich selbst zur Glückseligkeit. Der Weise steht dem Schicksal frei gegenüber. Für den Menschen gilt es, sich so unabhängig wie nur möglich vom Weltlauf zu machen. Über die Außenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über unsere Bedürfnisse. Die Begierde macht uns zu Sklaven der Außenwelt. Wir müssen unsere Begierden unterdrücken. Vom Standpunkt des Kynismus ist die konsequente Forderung: Tugend = Bedürfnislosigkeit.

Den vollen Gegensatz zu dieser Stellung bildet der Hedonismus, die Philosophie des rücksichtslosen Genusses. Glückseligkeit ist der Zustand der Lust, der aus gestilltem Wollen entspringt. Tugend ist hier gleich Genußfähigkeit. Es ist die Philosophie der Lebemänner. Der leidlose Genuß aber, zu welchen die hedonische Schule den gebildeten Menschen erziehen wollte, ist nur ein seltenes Los. Hegesias fand, daß im allgemeinen derjenige schon glücklich zu preisen ist, der es zur Schmerzlosigkeit bringt, der von Unlust frei ist. Bei den meisten Menschen überwiegt die Unlust, der Schmerz unerfüllter Begierden; für sie wäre es besser, nicht geboren zu sein. Man hat Hegesias den Beinamen πεισιθάνατος gegeben, weil er zum Tode überredete. Er ist der erste Vertreter des eudämonistischen Pessimismus. Der Pessimismus ist die letzte, aber auch die vernichtende Kritik des Eudämonismus [359]).

Arthur Schopenhauer vertritt einen hedonisch-metaphysischen Pessimismus. Seine Philosophie sieht in der Verneinung des bewußten Willens zum Leben die Erlösung von den Leiden des Daseins. Die niedrigste Form der Objektivation des Willens bilden die anorganischen Gebilde, dann folgen Pflanzen und Tiere und endlich die Menschen. Der Wille dringt mit seinem Verlangen immer stärker durch, jede Befriedigung ist nur der Anfang eines neuen Strebens. Damit wird unser ganzes Leben ein stetes Leiden und die Welt, in der wir leben, ist die schlechteste unter den möglichen Welten. Die völlige Verneinung des Willens ist die einzige Erlösung [360]).

Eduard von Hartmann begründet einen evolutionistischen Pessimismus, wonach diese Welt zwar die beste unter den möglichen Welten ist, aber doch noch so schlecht, daß es besser sei, es gäbe überhaupt keine Welt. Eduard von Hartmann aber zeigt für den Ernst und den Reichtum der historischen Entwicklung ein sehr viel

359) Wilhelm Windelband: Geschichte der Philosophie, 12. Aufl., Tübingen 1928, 68 ff.

360) Ders. a.a.O. S. 522 ff.

tieferes Verständnis als Schopenhauer. Wenn zwar der Weltprozeß das notwendige Mittel zur Zerstörung der Welt ist, so müssen wir ihn doch für gut und wünschenswert halten und dürfen trotz des universellen Pessimismus, der hinsichtlich der Entstehung und des Daseins der Welt in Geltung bleibt, Optimisten und Eudämonisten sein in Bezug auf die Aufgabe der Weltentwicklung. Wir haben uns als Mittel zu betrachten, indem wir die Zwecke des Unbewußten in unsere bewußte zwecksetzende Vernunft aufnehmen. Jede feige persönliche Entsagung muß daher als eine unsittliche Handlungsweise verurteilt werden. Die Sittlichkeit besteht vielmehr in nichts anderem als in der Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens und Erlösungsweges des Unbewußten [361]).

Dieselbe seelische Spannung zeigen auch die deutschen Tragiker. Über das deutsche Geistesleben des 19. Jahrhunderts schreibt der Literaturhistoriker Oskar Walzel, daß dieses Jahrhundert Gott ausgeschaltet habe wie keines zuvor. Gottlosigkeit und Seelenlosigkeit waren Selbstverständlichkeiten geworden [362]). Feuerbach, Moleschott und Häckel hatten einen allmächtigen Einfluß auf die Gebildeten. Eine völlig religiöse Entleerung zeigt sich uns bei Heinrich von Kleist, dem letzten metaphysischen Tragiker; Hölderlin blickt mit Entsetzen in die kommende Verödung des Menschentums. Auch Hebbel, der dialektische Tragiker, hatte keinen festen Boden mehr unter den Füßen. Die Dichtungen eines Gottfried Keller und Theodor Storm hinterlassen bei aller Poesie starke seelische Lücken. In dieser seelischen Wüste wirken Grillparzer und Stifter fast rührend, und den Mut Friedrich Wilhelm Webers kann man nicht genug bewundern. In Nietzsche bricht ein neuer Lebenswille durch, um zugleich in einen nihilistischen Radikalismus umzuschlagen. Er hat als erster seit Kierkegaard die furchtbare metaphysische Einsamkeit durchkostet. Wie Nietzsche in Deutschland, so Baudelaire in Frankreich [363]).

Wenn wir die Spannweite des tragischen Lebensgefühls in jenem Zeitalter ausmessen wollen, dann geben uns vor allem unsere Tragiker einen großen Einblick in den Zwiespalt des individualistischen Menschen. Von Shakespeare und Racine müssen wir hier absehen und vor allem einen Blick auf das deutsche tragische Zeitalter werfen. Wenn wir eine Zeitbestimmung angeben wollen, so können wir sagen, das tragische Zeitalter der Deutschen beginnt mit Lessing und endigt erstmalig mit dem Schlußchor des „Faust".

Schiller, der nicht tragisch fühlte, wohl aber tragisch dachte, sah die Tragik des Seins in dem Widerspruch von Idee und Wirklichkeit. In der Geschichte trat ihm dieser Widerspruch am stärksten entgegen und der Kampf zwischen Macht und Recht, Legalität und Freiheit tritt ihm als ein nie ausgetragener und nie austragbarer

361) Wilhelm Windelband a.a.O. S. 562 ff.
362) Otto Miller: S. 72.
363) Otto Miller: S. 72 f. und 240 f.

Kampf entgegen. Seine tragischen Menschen sind schon dem Verhängnis verfallen, wenn sie auftreten.

Heute aber hört man oft Kleist als den größten und einzigen deutschen Tragiker nennen. Ohne auf diese Streitfrage einzugehen und ohne uns mit Erich Schmidt, Gundolf, Braig und Witkop auseinanderzusetzen, die alle noch nicht mit ihm fertig geworden sind, können wir mit Recht sagen, Kleist und Hölderlin haben nicht nur tragisch gedacht und gefühlt, sondern tragisch gelebt und sind davon zerstört worden.

Bei Friedrich Hebbel ist das Sein als solches die Schuld, für ihn war die Tragödie nun schon der Lebensprozeß an sich. Sein starker Pessimismus und seine Verzweiflung an jeder sittlichen Weltordnung erfahren wir aus den Worten des Meisters Anton in „Maria Magdalena": „Ich verstehe die Welt nicht mehr!" Dieses tragische Lebensgefühl zeigt sich in besonders starkem Maß in Georg Büchners Revolutionsdrama „Danton" und seinem Fragment „Woyzeck" [364]). Diese seelische Zerrissenheit, dieser Pessimismus, diese Vorliebe für die Pathologie der Seele ließe sich ebenfalls bei Immermann, bei Grabbe, Ludwig, Brachvogel und Lindner aufzeigen [365]).

Lessing, Schiller und Goethe haben die Tragik des Individualismus zu überwinden vermocht. Lessing suchte die Überwindung in der alles verstehenden, alles verzeihenden Vernunft; Schiller, indem er immer mehr das Reich der Idee zu Ungunsten der Wirklichkeit bejahte; Goethe, indem er in der Erscheinung und dem symbolischen Einzelnen die Synthese suchte, „Die Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seeligste Versicherung gibt" [366]).

In der Lyrik erhält das tragische Lebensgefühl den höchsten individuellen Ausdruck in Goethe; in Hölderlin aber haben wir den Dichter vor uns, der aus der Vereinzelung zum All strebt, zum Volk, zu Gott [367]). Zwischen beiden steht Schiller, dessen philosophische Lyrik den Zwiespalt zwischen Idee und Erscheinung in ganz besonderer Weise offenbart.

Der Individualismus hat in der Lyrik der Qual, Verzweiflung, Traurigkeit, Sehnsucht, Todeserotik des modernen Menschen Ausdruckskraft gegeben. Neben Hölderlin und Lenau sind die Gedichte Friedrich Hebbels, Gottfried Kellers und C. F. Meyers zu nennen. Die Entwicklung des Individualismus zu seiner äußersten Grenze aber haben wir in der Lyrik Charles Baudelaires vor uns [368]). Seine Nachwirkung ist so groß, daß ohne ihn Swinburne, Verlaine, D'An-

364) Otto Miller a.a.O. 255 f.
365) Otto Leixner: Geschichte der deutschen Literatur, Leipzig 1906, S. 914 f.
366) Otto Miller a.a.O. 257.
367) Otto Miller a.a.O. 238 f.
368) Otto Miller a.a.O. 240 f.

nunzio, Stephan George und Rilke nicht zu verstehen sind. Baudelaire offenbart seine grauenhafte Einsamkeit und Verzweiflung, seine schreckliche Lebensangst, seine Syphilis, seinen tiefen Durst nach immer größerem Genuß und endet mit dem Fluch auf dieses Leben, welches er eine Hölle nennt.

Das tragische Lebensgefühl, wovon hier bloß einige Repräsentanten genannt worden sind, kann nur überwunden werden in der Hinordnung des Menschen zu Gott, in der „ordo ad Deum", wie Thomas von Aquin sagt. Das Ziel ist Gott, in dem all diese Zwiespältigkeiten und Spannungen aufgehoben sind. Dieser Harmonie in Gott hat Otto Miller am Schlusse seines Buches „Der Individualismus als Schicksal" beredten Ausdruck gegeben.

Denn wir, o Gott, wir sind die Flut, du bist die Fläche.
Du bist das Licht, wir sind der Schein.
Du bist das Meer, wir sind die Bäche.
Wir sind das Werden, du das Sein.
Wir sind die Not, du bist die Fülle.
Du bist der Halt, wir sind die Hast.
Wir sind der Lärm, du bist die Stille.
Du seeliger Sabbat, ewige Rast.
Du unsere Sehnsucht, wir die Rufer.
Das Senkblei wir, die Tiefe du
Wir sind die Brandung, du das Ufer.
Die Wanderung wir, und du die Ruh.
Du bist der Gipfel, wir die Schwelle.
Du bist das Leben, wir der Tod.
Wir sind die Dämmrung, du die Helle.
Du Abend- und du Morgenrot.

LEBENSLAUF.

Geboren bin ich, Jakob Kessel, am 8. Februar 1904 zu Aachen als Sohn des Maschinenmeisters Josef Kessel und seiner Ehefrau Anna Maria geb. Eygelshoven. Ich bin katholischer Konfession. Ostern 1928 bestand ich an der Rheinischen Ritterakademie zu Bedburg a. d. Erft die Reifeprüfung mit dem Prädikat gut. Von Ostern 1928 bis Ostern 1934 studierte ich an den Universitäten Bonn und Köln neuere Philologie und zwar Geschichte, Französisch, Spanisch, Philosophie und Pädagogik. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 3. März 1934.

Herrn Geheimrat Professor Dr. Adolf Dyroff sage ich für alle Anregungen und Hinweise meinen aufrichtigen Dank.